Progreso • Teoría y crítica

E. Batálov

Filosofía de la rebelión

(Crítica de la ideología
del radicalismo de izquierda)

Editorial Progreso



Moscú

Traducido del ruso por *O. Razinkov, E. Popok*

Е. Баталов

ФИЛОСОФИЯ БУНТА

на испанском языке

Impreso en la URSS

Б $\frac{10506-874}{014(01)-75}$ 337—752

Introducción

El decenio transcurrido ocupará un lugar importante en la historia de la lucha anticapitalista del siglo XX. Este fue un período de amplios movimientos de protesta contra las instituciones y relaciones político-sociales imperantes, un período de desmoronamiento de muchas ilusiones que parecían haberse enraizado sólidamente en la conciencia del "europeo medio" y del "norteamericano medio". Por fin, para muchos en los países capitalistas éste fue un período de búsqueda de su propio objetivo y sentido de la vida, de búsqueda de los caminos de lucha por el hombre y su libertad.

Los movimientos de protesta de la década del 60, que abarcaron a la mayoría de los países capitalistas desarrollados (comprendidos EE.UU., RFA, Francia, Italia y Japón), demostraron que a la lucha contra la civilización burguesa hoy se incorporan los representantes de las capas no proletarias, que aún ayer se mantenían a un lado de la política o no tomaban parte activa en la ofensiva contra el capital,

encabezada por la clase obrera. Esto se manifestó con particular nitidez en el período de los "sucesos de mayo" de 1968 en Francia, cuando tuvo lugar el choque violento de las fuerzas de protesta contra el régimen imperante en el país, contra el poder de los monopolios.

No obstante la heterogénea composición ideopolítica de los movimientos de protesta anticapitalista, su núcleo lo constituían, en la mayoría de los países, las llamadas "nuevas izquierdas", entre las que predominaban la juventud estudiantil y la intelectualidad dedicada a las ciencias humanas.

Las "nuevas izquierdas" lanzaron un reto abierto a la sociedad burguesa: a la omnipotencia del complejo militar-industrial, a la política exterior agresiva del imperialismo, a la política interior de subyugamiento económico de los trabajadores y de represiones políticas, a la "cultura masiva" burguesa y a la ideología apologista imperante. Pero, al mismo tiempo, rechazaron la dirección ideopolítica de la clase obrera y de los partidos marxistas-leninistas, considerándolos insuficientemente revolucionarios. Las "nuevas izquierdas" presentaron su propia alternativa político-social, partiendo desde posiciones radicales de izquierda sediciosas, que determinaron, en sumo grado, el carácter general de los movimientos no proletarios de protesta de la década del 60.

Estas posiciones recibieron su expresión ideoteórica y su justificación moral en la ideología radical de izquierda que se convirtió en uno de los factores determinantes de formación de la conciencia social del Occidente contemporáneo. Pero la ideología de las "nuevas izquierdas", que remonta su origen a las tradicionales doctrinas "izquierdistas" pequeñoburguesas y experimentó una sensible influencia de la filosofía y la sociología burguesas contemporáneas, fue en sí bastante inestable e internamente contradictoria. Además, no tuvo idéntica importancia para todos los destacamentos nacionales de las "nuevas izquierdas", cada uno de los cuales debió solucionar problemas nacionales específicos.

Empero, la práctica de los movimientos de protesta en todas las etapas de su desarrollo reveló la existencia de orien-

taciones y directrices más o menos idénticas y estables, presentes (en tal o cual combinación) en las teorías de los ideólogos de las "nuevas izquierdas" y compartidas por la masa fundamental de radicales de izquierda. Ellas son: actitud crítica respecto a la "sociedad contemporánea"; negación del papel rector de la clase obrera de los países capitalistas desarrollados en el proceso revolucionario actual; actitud crítica hacia los partidos marxistas-leninistas, considerándolos "integrados" en el sistema de capitalismo monopolista de Estado al "perder" sus funciones revolucionarias: orientación hacia el "tercer mundo", como zona de formación de la "auténtica sociedad socialista"; crítica de la teoría marxista-leninista de la revolución y orientación hacia la creación de una teoría revolucionaria "contemporánea"; orientación a acciones espontáneas basadas en las fuerzas liberadas de la subconsciencia y destinadas a crear una "nueva cultura" y un "nuevo hombre"; renuncia a utilizar las instituciones democráticas de la sociedad burguesa como mecanismo de represión y manipulación; elevación del utopismo a principio de acción crítico-revolucionaria.

El movimiento de las "nuevas izquierdas", que se presenta como forma de incorporación de la masa no proletaria al movimiento revolucionario mundial (proceso que sigue caminos complejos y sinuosos, adquiriendo a menudo un matiz antiproletario y antimarxista, pretendiendo constituir un "tercer camino" en la política y la ideología) es, al mismo tiempo, una manifestación de la conocida "enfermedad del izquierdismo" hoy difundida también fuera del movimiento comunista y, además, en mayor amplitud que anteriormente. Esta "enfermedad" trata de aprovecharla para sus fines la burguesía reaccionaria, que lucha contra la clase obrera, el marxismo y el socialismo y procura encauzar la filosofía radical de izquierda de la rebelión contra las fuerzas revolucionarias. ¿Cuán fundamentadas son estas tentativas? ¿Cuán fundamentadas son las pretensiones de las "nuevas izquierdas"? Por último, ¿cuán fundamentada es la propia filosofía de la rebelión?

Capítulo I

LAS "NUEVAS IZQUIERDAS" EN BUSCA DE IDEOLOGIA

1. EXPLOSION DE PROTESTA

En la historia de muchos movimientos sociales de protesta desarrollados sobre una base no proletaria se perciben, con mayor o menor nitidez, dos sistemas diferentes (aunque, a veces, estrechamente entrelazados) de orientación —el cultural-ilustrativo y el radical-político—, que determinan la dirección general de estos movimientos en tal o cual etapa, los fines sociales de sus participantes y el tipo dominante de conciencia rebelde. La orientación hacia la transformación radical de las estructuras ya formadas de civilización ("establishment") habitualmente ocupa el primer plano y pasa a ser determinante cuando en la conciencia de la vanguardia del movimiento de protesta la realidad social es concebida de forma plástica, supeditada a la voluntad del sujeto. Por el contrario, la orientación cultural-ilustrativa —orientación hacia la creación de nuevos valores dentro del "establishment", hacia la creación de una nueva cultura y hacia la educación de un "nuevo hombre"— prevalece a menudo en los períodos de preparación o de evidente declinación de los

movimientos radicales-políticos y de su autocrítica intelectual, cuando la realidad social revela su "dureza", y el sujeto de las transformaciones, insuficiente preparación para efectuar cambios radicales inmediatos.

Precisamente dentro de los límites de estos dos sistemas de orientación se desarrolló el movimiento de las "nuevas izquierdas"[1].

Las "nuevas izquierdas" jamás en parte alguna constituyeron un grupo íntegro y homogéneo —ni en el aspecto social, ni en el ideoteórico, ni en el orgánico— lo que dificulta extremamente su identificación[2]. No obstante, en todas las etapas del movimiento, dentro del mismo existieron grupos bastante influyentes que determinaron su orientación general ideoteórica y política y cumplieron una función representativa en la confrontación de las "nuevas izquierdas" con las cuatro fuerzas político-sociales fundamentales que formaron el clima ideológico y político en el mundo capitalista de la década del 60: la tecnocracia, que fortalecía sus posiciones sociales; el movimiento radical de derecha, intensificado en los últimos años; la burguesía liberal, que había cedido considerablemente sus posiciones en comparación con el siglo pasado pero que aún tenía influencia en las capas de la población fuertemente aferradas al viejo orden; y, por último, los comunistas.

---

[1] El término "nuevas izquierdas" adquirió amplia difusión, por lo visto, merced a Charles Wright Mills, quien en el otoño de 1960 envió a la revista *New Left Review* su *Carta a las nuevas izquierdas*, que tuvo gran resonancia pública y se convirtió, en esencia, en documento programático para muchos, sobre todo, para las "nuevas izquierdas" norteamericanas.

[2] ¿"Qué es la Nueva Izquierda? Esta expresión se convirtió en parte de nuestro léxico periodístico corriente —escribe Irving Howe, autor del libro *Nuevo curso de la Nueva Izquierda*—, pero los fenómenos que designa. . . son asombrosamente distintos por su carácter, orgánicamente dispersos y a veces, incoherentes. En cualquier sentido tradicional, la Nueva Izquierda no abarca estructuralmente a un movimiento político íntegro". (Irving Howe. *New Course for the New Left.* "*Saturday Review*", 1970, May 30, p. 8).

La historia de las "nuevas izquierdas" comienza en la segunda mitad de la década del 50, cuando en una serie de países de Europa aparecieron pequeños grupos (formados primordialmente por estudiantes e intelectualidad humanista), quienes declararon su actitud agudamente crítica hacia el orden social burgués, proponiéndose diagnosticar el estado moral de la sociedad existente, elaborar una nueva teoría revolucionaria correspondiente a la época contemporánea y despertar la conciencia social.

Esta orientación cultural-ilustrativa halló su expresión teórico-programática en la conocida *Carta a las nuevas izquierdas* de Charles Wright Mills, uno de los pocos grandes sociólogos occidentales que vio en el movimiento naciente un potencial liberador, convirtiéndose, prácticamente, en uno de sus primeros ideólogos.

"A menudo nos toca oír de cierta gente limitada —escribe Mills— que en nuestra época los conceptos "izquierdas" y "derechas" perdieron su sentido desde el punto de vista de la historia y la razón. Me parece que deberíamos responderles así:

Ser de la "derecha" significa, entre otras cosas, reconocer y apoyar a la sociedad existente. Ser de la "izquierda" significa, o deberá significar, precisamente todo lo contrario: estudiar y criticar toda la estructura de la sociedad y crear tales teorías de la misma que estando políticamente enfiladas se conviertan en reinvindicaciones y programas. Esta crítica, estas reivindicaciones, teorías y programas se inspiran, en el aspecto moral, en los ideales humanitaristas y seglares de la civilización occidental, ante todo, en los ideales de la razón, la libertad y la justicia. Ser de la "izquierda" significa ligar la crítica de la cultura con la crítica de la política y ambas con las reivindicaciones y programas"[3].

En las décadas del 50 y 60, las "izquierdas" subrayaron

---

[3] W. Mills C. *Letter to the New Left.* "*New Left Review*", 1960, Sept.-Oct., N° 5.

su diferencia cualitativa y trataron de deslindarse (en el aspecto ideoteórico y político) no sólo de las "derechas" sino también de las "viejas izquierdas"[4], los socialdemócratas y comunistas, por estar "integrados" en el capitalismo monopolista de Estado y haber perdido el sentido de la época y, con él, el "espíritu revolucionario".

Las "nuevas izquierdas" europeas de fines de la década del 50, privadas del apoyo de las masas y desgarradas por contradicciones internas no pudieron salir de los marcos de debates de club y cumplir las tareas que se habían planteado. Sus promesas de ofrecer una alternativa revolucionaria contemporánea, opuesta a la teoría revolucionaria de las "viejas izquierdas", resultaron hueras, mientras que la rebelión moral-emotiva contra el "establishment", que no obtuvo amplia resonancia pública y no recibió apoyo de los movimientos masivos de protesta desde abajo, fue indolorosamente digerido por el sistema imperante.

---

[4] Esta comprensión que tenían las "nuevas izquierdas" de su diferencia de principio respecto a las tradicionales fuerzas izquierdistas procuró formularla Herbert Marcuse. "Debo comenzar —dijo él en una de sus conferencias— por una breve descripción de las diferencias de principio entre las Nuevas Izquierdas y las Viejas Izquierdas. Las Nuevas Izquierdas, con algunas excepciones, son más neomarxistas que marxistas en el sentido ortodoxo, ellas se encuentran bajo fuerte influencia del llamado maoísmo, así como de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo. Más aún, las Nuevas Izquierdas incluyen las tendencias neoanarquistas, que se caracterizan por su enorme desconfianza a los viejos partidos marxistas y su ideología. Las Nuevas Izquierdas, además, salvo ciertas excepciones, no están vinculadas con la vieja clase obrera como el único agente revolucionario. Las mismas Nuevas Izquierdas no pueden ser definidas como clase que incluye a los intelectuales, a los grupos que forman parte del movimiento por los derechos civiles, a los grupos juveniles, sobre todo los elementos más radicales de la juventud, incluidos los que a primera vista no se parecen de ningún modo a políticos, precisamente, los "hippies"... Es muy interesante que este movimiento tiene en calidad de sus portavoces no a los tradicionales políticos, sino más bien a figuras sospechosas como poetas, escritores e intelectuales... Esto es la oposición que, evidentemente, no tiene nada de común con la fuerza revolucionaria "clásica"..." (H. Marcuse. *Five Lectures.* Boston, 1970, pp. 83-84).

Pronto, empero, la situación empezó a cambiar, lo que estuvo directamente ligado, ante todo, con la creciente incorporación de la masa no proletaria, particularmente a la lucha contra las estructuras sociales imperantes, y, por consiguiente, con la creación de la base masiva de protesta, en la que podían apoyarse y a la que podían conducir las "nuevas izquierdas". A comienzos de la década del 60 estos procesos se operaron de forma particularmente intensa en los EE.UU., adonde fue trasladado el centro del movimiento de las "nuevas izquierdas" y en donde pronto éste adquirió una difusión mucho mayor que en Europa, tanto más que ya estuvo hasta cierto punto preparado también en el aspecto ideocultural por la actividad de los "beatniks".

Los 'beatniks" (generación desilusionada) no fueron de modo alguno nuevos bohemios, como los presentaron las revistas y otros medios de propaganda entre las masas, sino que constituyeron un fenómeno social bastante contradictorio. Es indudable que muchos de ellos rechazaron sinceramente el orden imperante en la sociedad capitalista, la falsedad e hipocresía del modo de vida burgués[5]. Lawrence Lipton compara la posición crítica de los "beatniks" con el radicalismo de izquierda de los años 30. Pero los "beatniks" no fueron radicales; carecieron en general de programas precisos y su protesta contra los "cabezas cuadradas" tuvo a menudo un carácter pasivo, transformándose en escapismo y aislamiento. No obstante, ejercieron no poca influencia en las generaciones siguientes de rebelados, tanto en los EE.UU. como en otros países. Ellos fueron los primeros del mundo posbélico en declarar y tratar de aplicar el principio anarquista de re-

[5] Lawrence Lipton, autor del libro *Bárbaros Santos,* dedicado a los "beatniks", enumera los fenómenos que provocan su indignación y hostilidad. "En primer término, es la guerra, caliente y fría, y la carrera armamentista. Luego, es el malabarismo con la palabra "nuestro". Nuestra seguridad nacional, nuestros ferrocarriles, nuestro lado de la cortina de hierro, nuestro honor nacional... El "beatnik" le dirá: todo esto es nuestro cuando se sobrentiende la sangre y el sudor, pero cuando se trata de las ganancias, lo "nuestro" se transforma en lo de ellos".

nuncia a la organización estable, que se convirtió en imperativo de la actividad práctica de las "nuevas izquierdas"; ellos, precisamente, declararon la guerra al consumismo[6] y fueron los primeros críticos abiertos del espíritu de conformismo de la América posbélica; por último, fueron precisamente los "beatniks", quienes, no comprendiendo en principio ninguna teoría sistemática, tomaron una serie de ideas del existencialismo y de las doctrinas religioso-filosóficas de Oriente (sobre todo, el budismo Zen), que luego pasaron a formar parte del arsenal de las "nuevas izquierdas".

Aunque las "nuevas izquierdas" norteamericanas —en el espíritu de las enseñanzas de Wright Mills— procuraban ligar la crítica a la cultura imperante con la crítica a la política y atribuir a su lucha un carácter político-radical, los objetivos del movimiento y los métodos de lucha seguían siendo, en los primeros tiempos, primordialmente culturales-ilustrativos. Incluso cuando las "nuevas izquierdas" tomaban parte activa en amplias acciones políticas realizadas bajo lemas radicales de izquierda, se orientaban por los métodos no violentos[7] y se planteaban como objetivo fundamental despertar la conciencia pública y hacer ver a los norteamericanos la crisis de la "gran sociedad".

---

[6] "Es preciso —sueña el protagonista de la novela de Jack Kerouac *Los vagabundos de Dharma*— que el mundo se llene de peregrinos con mochilas, vagabundos de Dharma, que rehúsen a supeditarse a la exigencia general de consumo de la producción, exigencia por la cual la gente debe trabajar para consumir toda esa basura que no vale un bledo... y por la cual esa gente se pasa toda la vida machacando: trabajo, producción, consumo".

[7] "...no hay que olvidar —escribe el marxista norteamericano Gil Green— que el nuevo radicalismo nació como movimiento orientado hacia los métodos no violentos y que llegó en esta orientación al extremo de predicar la no violencia evangélica. A pesar de que los movimientos por los derechos civiles y la paz (a comienzos de la década del 60 las "nuevas izquierdas" norteamericanas tomaron en ellos la parte más activa. — *E. B.*) fueron atacados centenares de veces por la policía y los racistas, sus participantes jamás recurrieron a resistencia física alguna. Incluso cuando los manifestantes y activistas eran arrestados ilegalmente, no ofrecían resistencia..." (Gil Green. *The New*

Empero, desde mediados de los años 60, cuando tiene lugar una brusca radicalización del estudiantado y del joven profesorado en los mayores centros universitarios de los EE.UU., cuando en Europa el radicalismo de izquierda obtiene nuevo impulso, en el espíritu y la orientación de las "nuevas izquierdas", cuyo movimiento adquiere ahora carácter internacional, se observa un viraje sensible. En primer plano ya no está tanto la tarea de la crítica radical al "establishment" y de despertar la conciencia cuanto la modificación directa del sistema existente de instituciones y relaciones mediante acciones activas con empleo de métodos violentos[8]. El movimiento de las "nuevas izquierdas", que comenzó en la mayoría de los países con la lucha por reivindicaciones corporativas (reforma de la instrucción superior y modificación de la estructura de las universidades, derecho a participación activa en la vida política, etc.)[9], en la segunda mitad de la década del 60 rebasó con bastante

---

Radicalism: Anarchist or Marxist? N.Y., 1971, p. 83). La orientación a los métodos no violentos fue proclamada también en la Declaración de Port-Huron (1962) de la organización "Estudiantes pro sociedad democrática", que fue en la década del 60 una especie de centro coordinador de las "nuevas izquierdas" en los EE.UU.

[8] Debemos objetar contra las tentativas de algunos investigadores del radicalismo de izquierda actual de identificar a los radicales de izquierda, que fundan sus esperanzas en la violencia política, con los extremistas de izquierda, que se basan en el terror. Aunque algunos elementos extremistas de izquierda salieron de las filas de las "nuevas izquierdas" y están vinculados con ellos por la comunidad de algunas ideas y nociones, en general los grupos extremistas no gozaron de popularidad, se mantuvieron y actuaron separadamente y en algunos casos desempeñaron un papel provocador, estimulado por los organismos represivos del Estado burgués.

[9] En ciertos casos sirvieron de impulso externo para crear y desarrollar las organizaciones juveniles los problemas de índole sexual. Como señala F. Ryszka en su ensayo sobre Marcuse, Daniel Cohn-Bendit se convirtió en líder en su ambiente desde el momento en que se pronunció contra el Ministro para Asuntos de la Juventud con la exigencia de suprimir en las residencias estudiantiles las restricciones que dificultaban los contactos sexuales.

rapidez el horizonte estrecho de grupos y planteó exigencias sociales y políticas, muchas de las cuales afectaban importantes eslabones de la superestructura de la sociedad burguesa contemporánea. El estudiantado y la intelectualidad que protestaban se convencieron en la práctica de que era imposible resolver los problemas de grupos en los marcos rígidos del "establishment". La práctica política de los años 60 confirmó la justedad de la tesis leninista: los estudiantes pueden obtener su propia libertad mediante la lucha "no solamente por la libertad académica (estudiantil) sino, también, *por la libertad de todo el pueblo, por la libertad política*"[10].

Las "nuevas izquierdas" lanzaron un reto, ante todo, al ideal del consumismo, al consumo de prestigio, al ideal del bienestar material omnímodo. Los ideólogos de la integración trataron de demostrar —pues ellos mismos estaban convencidos de ello— que por cuanto la sociedad capitalista desarrollada era capaz no sólo de vestir y alimentar no mal a una gran parte de sus propios ciudadanos, sino también de ofrecerles como complemento imprescriptible (¡aunque de modo alguno gratis!) una suma determinada de bienes que hasta no hace mucho formaban parte del sistema de consumo de prestigio de las "capas superiores", con eso quitaba fundamentos a los explotados para la "rebelión" y suprimía los motivos para el descontento en masa, haciendo este descontento atributo de unos pocos desdichados. Se suponía, además, que aunque la existencia de la explotación capitalista (no negada incluso por muchos de los ideólogos de la integración), el proceso de deshumanización del individuo, su transformación en una especie de flemón, su separación del poder y de la elevada cultura llegarían a originar cierto descontento e intervenciones esporádicas, de todos modos no podrían servir de suficiente motivo para la explosión revolucionaria ni convertirse en tales necesidades, cuya imposibidad de satisfacción (la "sociedad de consumo masivo" estaba

[10] V. I. Lenin. *El comienzo de las manifestaciones. Obras Completas.* 5ª ed. en ruso, t. 5, pág. 370.

dispuesta incluso a reconocer que era incapaz de satisfacer esas necesidades) levantaría a las masas trabajadoras contra el capitalismo.

Los movimientos de protesta de la década del 60 refutaron en la práctica este postulado: no sólo la necesidad material sino también el hambre espiritual, el aislamiento del poder y de la libre creación, la reducción de toda actividad humana a la acumulación desenfrenada y a la carrera de consumo, en una palabra, la situación insatisfactoria del hombre en la sociedad puede ser la fuerza motriz de la protesta anticapitalista y el núcleo en torno al cual se concentran sus lemas y alternativas político-sociales.

Las "nuevas izquierdas" plantearon el problema de la necesidad de romper con las tendencias dominantes de desarrollo social y de crear un nuevo conjunto de valores y orientaciones. En un plano amplio significaba crear un nuevo ambiente existencial que fuera para el hombre no un objeto de influencia directa o indirecta —y, por consiguiente, no un objeto de compraventa y de consumo de prestigio— sino una esfera no enajenada de autoexpresión no manipulada y espontánea del individuo, un medio en el que la técnica dejara de ejercer la función represiva-deshumanizante y actuara como base material de la "sociedad tecnócrata".

Con estas demandas estaba también vinculada la orientación hacia la formación del "nuevo hombre", como libre creador de la historia, y substrato de relaciones sociales adecuado al nuevo medio existencial; del hombre dotado de una "nueva sensibilidad", abierto al mundo y al contenido directo del objeto, que se manifestara con todo su esplendor y fuera evaluado no por las leyes del mercado sino por las leyes de la belleza (perfección); del hombre poseedor de una "nueva conciencia", de una "nueva psicología", es decir, de una nueva estructura de instintos; del hombre que superara la sublimación represiva del instinto erótico y, en fin de cuentas, estuviera orientado hacia un nuevo tipo de acción.

La formación del nuevo medio existencial y del "nuevo hombre" debían conducir, a su vez, conforme a las "nuevas

izquierdas", a la formación de nuevas relaciones sociales, basadas no en el principio de dominio y sumisión, sino en la manifestación espontánea de la "naturaleza humana", y que se desarrollarían en el cauce de las correspondientes instituciones sociales, o sea, no represivas.

No es difícil notar que la crítica de las "nuevas izquierdas" al capitalismo y el carácter de las alternativas por ellas propuestas dependieron mucho de su comprensión del contenido y la esencia de las relaciones capitalistas, y esta comprensión, a su vez, estuvo muy vinculada con la circunstancia de que la inmensa mayoría de los críticos radicales de izquierda trabajaba en la esfera de informaciones y de la cultura. De modo que sus nociones acerca del capitalismo se refractaban a través del prisma de los fenómenos ligados al carácter de la actividad cultural en las condiciones de la sociedad capitalista desarrollada. Tanto el antihumanismo, como el burocratismo, el fetichismo consumista y otros rasgos de la sociedad burguesa acentuados por las "nuevas izquierdas" y que las alzaron contra el "establishment" caracterizan al capitalismo contemporáneo, y la lucha consecuente contra esos rasgos contribuye objetivamente a destruir los mecanismos de dictadura de la burguesía. Esto, precisamente, determinó la importancia histórica del anticapitalismo de las "nuevas izquierdas". Ellas no "descubrieron", de ningún modo, empíricamente, al nuevo sujeto de la acción histórica en la persona de la juventud estudiantil y la intelectualidad, como estiman algunos sociólogos burgueses.

Pero como individuos ocupados en la esfera de la cultura y siendo objeto de explotación capitalista, con la misma práctica de protesta ellos trazaron empíricamente los contornos del nuevo conjunto de necesidades sociales, capaces de servir, en las condiciones de la sociedad capitalista altamente desarrollada, de estímulo directo para la acción revolucionaria: necesidades de libre creación inalienable, de belleza (de relaciones y productos de creación), de autodesarrollo armonioso del individuo.

La orientación masiva hacia estas necesidades significaría la ruptura con los valores elaborados por la sociedad capitalista contemporánea, que habían sido asimilados hasta cierto punto por la conciencia de determinada parte de los trabajadores y que por ello eran considerados por los ideólogos de la integración como fuerza aglutinadora del "establishment"; con los valores cuya garantización por el Estado corporativo podía interpretarse como garantización y, por consiguiente "agotamiento" de las demandas sociales que en las etapas precedentes de desarrollo social formaron parte indispensable de los programas socialistas y pudieron ser presentados por los materialistas vulgares como los únicos poseedores de potencial revolucionario. Al mismo tiempo, no era frecuente oír a las "nuevas izquierdas" que luchaban contra el capitalismo. Ellas preferían determinar el blanco de su crítica de manera más abstracta: "sociedad de opresión", "sociceded corporativa", "sociedad burocratizada", "sociedad de consumo", "sociedad tecnócrata", etc. De igual modo, los ideales que proclamaban los asociaban no tanto con el socialismo cuanto con una sociedad "libre" abstracta.

En esto se manifestó la debilidad política de las "nuevas izquierdas", que fueron incapaces de elevarse en su abstracción histórica a la comprensión del capitalismo como compleja estructura social, erigida sobre una base económica históricamente formada: defecto típico de los revolucionarios no proletarios.

Por cuanto la sociedad capitalista fue identificada por las "nuevas izquierdas" con el sistema burgués unidimensional de relaciones, instituciones y valores, y la necesidad de destrucción del mismo se hizo extensiva mecánicamente a toda la sociedad capitalista, el arma de la crítica radical de izquierda se enfiló, simultáneamente, también, contra quienes trataron de efectuar tal diferenciación, de encontrar elementos positivos —como puntos de ulterior desarrollo— en el seno de la sociedad capitalista desarrollada, de descubrir las premisas de transformación de esta sociedad en socialista. A esto se debe, ante todo, que muchos radicales de izquierda

norteamericanos y europeooccidentales actuaron, bajo influencia de los extremistas, contra las organizaciones comunistas de los países capitalistas, abrazando, a veces, la parte de quienes, por la lógica de las cosas, debían ser sus principales enemigos: con los anticomunistas.

"¡Abajo el parlamento!", "¡Ningún compromiso!", "¡Guerra de guerrillas en las junglas de las grandes ciudades!": semejantes lemas lanzados por los extremistas de izquierda en las filas del estudiantado y la intelectualidad rebelde, esa negatividad radical, esa declaración de guerra a todos, sin saber precisamente a quienes, esa "Gran Negación", como la definiera irónicamente la revista *Express*, procuraron convertirla algunos ideólogos de las "nuevas izquierdas" en el principio fundamental para unir a todos los grupos radicales de izquierda, principio que, como demostró la práctica, resultó bastante endeble y perdió su fuerza unificadora apenas se planteó el problema de la alternativa positiva.

Las directrices radicales negativas originaban inevitablemente en la conducta política de los radicales de izquierda, que se orientaban por ellas, manifestaciones de antiintelectualismo y nihilismo cultural que tanto disgustaron a la "sociedad" y que contribuyeron a las tentativas de las fuerzas reaccionarias, so pretexto de lucha contra las tendencias "antisociales", de aplastar toda oposición que amenazara de una u otra forma al régimen burgués.

La radicalización de las "nuevas izquierdas", por más casual que parezca a primera vista, fue preparada en general por el mismo curso del desarrollo social posbélico y estuvo estrechamente ligada con los acontecimientos políticos de los últimos años tanto dentro de los países capitalistas desarrollados como en la arena internacional. Un papel particular en el cambio de orientaciones de las "nuevas izquierdas" desempeñó el triunfo de la Revolución Cubana y la exitosa resistencia del pueblo vietnamita a la agresión norteamericana, acontecimientos que permitieron a las "nuevas izquierdas" sentir con mayor fuerza la profundidad de la crisis interna de la sociedad burguesa contemporánea (ante todo,

norteamericana) y tener fe en las posibilidades del cambio radical del "establishment" burgués[11].

En la apreciación por las "nuevas izquierdas" de los acontecimientos en Cuba y Vietnam hubo a menudo no poco subjetivismo. De igual modo, hubo asombrosas aberraciones en sus concepciones sobre otros acontecimientos político-sociales y movimientos de la actualidad[12]. Pero una cosa es

---

[11] Acerca de esto se puede juzgar por el propio reconocimiento de las "nuevas izquierdas". "La primera vez que oí hablar del movimiento 26 de julio fue en la primavera de 1957 —cuenta uno de los activistas de las "nuevas izquierdas" norteamericanas—. Era un acto político para recaudar fondos, y yo contribuí con un dólar. Después, el triunfo de la Revolución Cubana nos sorprendió. Pero, sin duda, influyó en la determinación de mis compañeros y mía de ser revolucionarios. Vimos claramente que ya no era posible continuar operando en los Estados Unidos de la forma clásica, que el gobierno tenía que ser derrotado; se planteaba el problema del poder. Actualmente, yo considero que los modelos revolucionarios, la representación del movimiento mundial, son Cuba y Vietnam" (*El Siglo*, 1.III.1970). Con la resistencia del pueblo vietnamita estuvo ligada, también, la aparición de estados de ánimo optimistas en algunos ideólogos radicales de izquierda, en particular, en H. Marcuse (véase H. Marcuse. *Five Lectures*. Boston, 1970).

[12] Un ejemplo típico de semejantes aberraciones es la apreciación de la "revolución cultural" en China. En ella, los radicales de izquierda occidentales vieron un ejemplo de cómo los grupos juveniles activos que ejercían el papel de peculiar "oposición extraparlamentaria" y menospreciaban el "juego parlamentario", el poder y la ley lograron "romper la máquina burocrática"; de cómo ellos, con su "voluntad subjetiva", "sacudieron el país" e impulsaron su desarrollo; de cómo ellos introdujeron en la conciencia de las masas "nuevas necesidades" que socavan el espíritu del consumismo y están orientadas hacia la creación del hombre de "nuevo tipo". El hecho de que la "revolución cultural" tuviera doble fondo, es decir, que los hungweipings fueran instrumento ciego de manipuladores que perseguían fines estrechos de grupo, jingoístas y chovinistas por su naturaleza; que éste no fue un movimiento liberador espontáneo sino un grandioso espectáculo (en el cual la espontaneidad sólo existía por disfunciones de dirección); que tuvo lugar no la supresión de la burocracia sino la sustitución de unas de sus formas por otras; que el "nuevo hombre" que quisieran formar los maoístas no tenía nada que ver con los ideales humanitarios de las "nuevas izquierdas", pasó desapercibido por ellos o fue ignorado como secundario, como "cosas irremediables en la revolución".

evidente: el impulso exterior para su radicalización fue la práctica de la lucha de los pueblos contra el imperialismo, la destrucción revolucionaria (o con apariencia de tal), basada en la violencia, de las estructuras sociales formadas.

Empero, la prioridad de las orientaciones radicales políticas en los movimientos de protesta, el paso de la crítica eficaz a la acción crítica no significaron que la tendencia cultural-ilustrativa del movimiento de las "nuevas izquierdas" se redujera a la nada. Como fenómeno engendrado en sus mismas raíces por la crisis de la civilización burguesa "adelantada" contemporánea, como consecuencia y, al mismo tiempo, tentativa utópica de solucionar esa crisis, este movimiento no pudo dejar fuera de su campo visual ni el problema de la formación de la "conciencia revolucionaria", ni el problema de la educación del "nuevo hombre", ni el problema de la búsqueda de elementos de la "nueva teoría revolucionaria"[13]. Empero, en la segunda mitad de la década del 60, la solución de estas tareas era enfocada, ante todo, como premisa para la solución radical de problemas políticos, como condiciones para el éxito de acciones políticas radicales directas: desde manifestaciones, huelgas y la "toma del poder" en universidades y centros estudiantiles hasta transformaciones cardinales a escala de toda la sociedad.

Desde comienzos del decenio actual, el movimiento inicia una nueva etapa de su desarrollo. Se torna evidente —tanto para la masa radical de izquierda como para muchos ideólogos de las "nuevas izquierdas"— que los métodos y formas en los que se cifraban esperanzas durante los últimos años no pueden garantizar, en las condiciones históricas existentes, el éxito decisivo en la lucha contra el "establishment". Surge la necesidad de revisar los valores, así como de sintetizar la experiencia acumulada, tanto más que en

[13] Esto puede deducirse tanto del análisis de los documentos del mismo movimiento como de las obras de los ideólogos radicales de izquierda, por ejemplo, el *Ensayo sobre la liberación*, de Herbert Marcuse, publicado inmediatamente después de los sucesos de mayo en Francia.

una serie de países comienza a decaer la actividad del estudiantado y de la intelectualidad. Se agudizan las contradicciones dentro de las principales organizaciones de las "nuevas izquierdas", llegando algunas de ellas ("Estudiantes pro sociedad democrática", en los EE.UU., y "Unión Socialista de Estudiantes Alemanes", en la RFA), hasta disolverse. Se opera la disgregación, incluso entre los activistas radicales de izquierda: unos de ellos, que también antes eran propensos a métodos extremistas de lucha, se adhieren a pequeños grupos terroristas; otros, abandonan en general la actividad política; los terceros, establecen contacto con organizaciones comunistas. Por fin, cierta parte de ellos, al llegar a la conclusión de que la realidad social es aún bastante "dura" para darle formas cualitativamente nuevas y el rumbo del asalto directo a las estructuras sociales imperantes, prematuro, vuelven a hacer hincapié en la actividad cultural-ilustrativa. Salen al proscenio las llamadas "nuevas" "nuevas izquierdas", cuya concepción del mundo, ideas y objetivos encuentran hoy expresión bastante adecuada en las concepciones de Charles Riches sobre la "revolución por medio de la conciencia" y de Theodore Roszak sobre la creación de la llamada "contra-cultura".

La situación creada dio motivo para que los observadores burgueses hablaran sobre la "crisis" y hasta el "final" de las "nuevas izquierdas"[14], como movimiento independiente de masas, destinado a transformar radicalmente la civilización burguesa, sobre la "solidez" del "establishment"... Esta era, claro está, una crisis. Pero no una crisis del radicalismo de izquierda como producto y consecuencia inevitable de descomposición de la sociedad burguesa, como determinado tipo de conciencia no conformista formada por el "establishment" burgués, sino una crisis de métodos y for-

---

[14] Véase, por ejemplo, la obra de G. Eckstein, *EE.UU.: ¿el final de las nuevas izquierdas?*, donde el autor desarrolla la idea de que el movimiento de las "nuevas izquierdas" inició la fase de la "crisis de la existencia" (Eckstein G. *USA: Die neue Linke am Ende?* München, 1970).

mas de acción concretos, una crisis de ideas y directrices con las que los dirigentes radicales de izquierda orientaban a las masas protestantes. No está excluido que nos hallamos en el umbral de una nueva etapa de los movimientos de protesta, pues ninguno de los problemas cardinales, que sirvieron de base objetiva para la rebelión de las "nuevas izquierdas", ha sido resuelto.

2. EL "SECRETO" DEL FENOMENO RADICAL DE IZQUIERDA

La "explosión de protesta" de los años 60 fue para la mayoría de los sociólogos y políticos de los países capitalistas, tan inesperada que les pareció un "secreto" social, sobre todo difícil de desvendar, por cuanto las nociones imperantes en la conciencia teórica burguesa del siglo XX sobre la sociedad "adelantada burguesa" no daban la clave para su comprensión.

Estas nociones partían de la "ideología de la integración", que consideraba al capitalismo una "sociedad organizada" (y excluía la posibilidad de surgimiento de conflictos de clases como inmanentes a su naturaleza), y del postulado oficial-optimista sobre la falta de motivos reales en esta sociedad para la protesta masiva, por haber sabido ella garantizar un estandard de vida relativamente elevado e inculcar en la conciencia de una gran parte de los trabajadores ideales y estereotipos consumistas.

Esto, por lo visto, explica que de la diversidad de formas con que se pretendió dilucidar el problema de las fuentes y la naturaleza social del movimiento de las "nuevas izquierdas" la mayoría fueron superficiales y unilaterales.

La composición preponderantemente juvenil de las "nuevas izquierdas" sirvió de fundamento para que muchos filósofos, sociólogos, políticos y publicistas burgueses buscaran las causas de los movimientos de protesta en la edad de sus participantes ("eterna propensión de la juventud a la "rebe-

lión", romanticismo juvenil, problemas sexuales, etc.), en el conflicto de las generaciones[15].

La edad desempeña, en efecto, un papel de no poca importancia en su conducta social. La juventud es más propensa que la vieja generación a la búsqueda activa, al romanticismo, es más enérgica y tiende a la manifestación directa de sus sentimientos, con frecuencia en formas extravagantes, lo que, claro está, no pudo dejar de conferir al movimiento de los radicales de izquierda un matiz determinado, tradicionalmente propio de los movimientos juveniles (en primer término, estudiantiles) de protesta. Pero estas peculiaridades dejaron su impronta, ante todo, en la forma superficial de la conducta social de las "nuevas izquierdas", en la que a veces se hallan presentes fuertes elementos de "shocking". Las causas principales de los movimientos de protesta, que determinaron su esencia social, cultural y política no consisten en las peculiaridades "juveniles", "estudiantiles", sino en las contradicciones cardinales de la sociedad burguesa contemporánea, contradicciones que la juventud, merced a sus propias singularidades, supo sentir y formular mejor, y que en la autoconciencia de su mayor parte (igual que en la conciencia de los sociólogos simpatizantes con ella) fueron interpretadas en forma de "conflicto de generaciones".

Es indudable que cada generación entra en la vida por su camino, predeterminado por las condiciones modificadas de existencia, y resuelve a su manera los problemas que se le plantean, lo que a menudo crea dificultades para la mutua comprensión entre las generaciones. "No pocas veces sucede —escribe V. I. Lenin— que los representantes de las generaciones maduras y viejas *no saben* acercarse como corresponde a la juventud que, necesariamente, está obligada a aproxi-

---

[15] Véase, por ejemplo: L. Feuer. *The Conflict of Generation*, N.Y., 1968; T. Roszak. *The Making of a Counter Culture*, N.Y., 1969; S. N. Eisenstadt. *Generational Conflict and Intellectual Antinomianism*. In: The Annals of the American Academy of Political and Social Science, May 1971.

marse al socialismo *de una manera distinta, no por el mismo camino, ni en la misma forma, ni en las mismas circunstancias* en que lo han hecho sus padres"[16]. No es la edad que aparta a una persona de tal o cual ideal social o le atrae al mismo; la edad sólo permite captar y expresar de otro modo las necesidades y tendencias sociales, cuyo contenido y estructura son determinados ya no tanto por la edad cuanto por el desarrollo de la vida social, las nuevas posibilidades sociales y el aceleramiento del ritmo de desarrollo social.

En las condiciones de la sociedad dividida en clases antagónicas y basada en el principio de la competencia, la revolución tecnocientífica crea cierto fundamento para la incomprensión entre las generaciones, aumentando la distancia entre ellas existente. El crecimiento del torrente de información, la duplicación del volumen de conocimientos cada diez-quince años conduce a que la nueva generación se eduque sobre la base de nuevos conocimientos, inaccesibles para la mayoría de los "padres", lo que crea una "barrera cognoscitiva" que separa a las generaciones entre sí, dificultando su comunicación y sucesión.

Por encima de esto, la revolución tecnocientífica acorta cada vez más el tiempo que transcurre entre el descubrimiento científico y su aplicación en la producción masiva, que influye en la cultura de la vida doméstica. Esto significa que el mundo material en que se educan las generaciones cambia ahora muy rápidamente. Los tiempos cuando unos mismos objetos circundaban en el hogar a varias generaciones, cuando los padres y los hijos estudiaban por los mismos manuales, compartían ideales consumistas y estereotipos de prestigio comunes, han pasado; por lo menos en los países capitalistas más desarrollados. Por consiguiente, el problema consiste en cómo hacer a las generaciones más comunicables, cómo tender los puentes entre sus culturas, "lenguas", mundos de objetos. Pero la solución de este problema está di-

[16] V. I. Lenin, *La internacional de la juventud. O.C.*, t. 30, pág. 226.

rectamente vinculada con el carácter de las relaciones que imperan en la sociedad dada. La existencia de antagonismos sociales, el desgarramiento interno de cada una de las generaciones (la "cultura masiva" une a los representantes de una generación pertenecientes a diferentes clases sólo superficialmente, por cuanto no penetra en las profundidades de su existencia social), la evaluación del individuo desde el punto de vista de las funciones que éste cumple en el mecanismo de integración social, hacen que sea difícil tender los puentes entre las generaciones en las condiciones de la sociedad capitalista desarrollada. Resultado de eso es la tentativa de cierta parte de la juventud de oponer su "lengua" y su cultura a la lengua y la cultura de toda la sociedad, de afirmar su propia subcultura como anticultura. La cuestión no estriba en que la juventud, sobre todo su parte radical de izquierda, se alzara de golpe y porrazo, como estiman algunos críticos, contra la "madre cultura", culpable, vaya a saber por qué, ante los jóvenes, sino en que en las condiciones de la "sociedad de consumo masivo" la nueva generación a menudo no está en condiciones de afirmarse de otro modo, como nueva generación, que mediante la ruptura con la cultura precedente. Pero esta ruptura no está exenta de carácter trágico, pues la crítica de la cultura precedente puede pasar con facilidad (y pasa) a la negación de la cultura en general, la crítica de la cultura capitalista de clase, a la crítica de la cultura de la sociedad capitalista, internamente contradictoria y heterogénea en el aspecto clasista, es decir, puede adquirir carácter nihilista. Es la tragedia de la generación que no ve (y a menudo no tiene) otro camino para afirmar su existencia que mediante la negación de las formas de la existencia social universal. Es la tragedia de la sociedad capitalista contemporánea.

Pero si el conflicto de las generaciones en la sociedad tiene un carácter social condicionado, la investigación de este conflicto puede contribuir a revelar las causas de la rebelión radical de izquierda y la naturaleza social de sus participantes sólo si este conflicto es explicado en el con-

texto de las tendencias de la sociedad burguesa en la etapa actual de su desarrollo y, ante todo, de los cambios de la situación social y de las perspectivas de la intelectualidad y el estudiantado[17].

No se puede decir que los filósofos y sociólogos burgueses nieguen por completo toda ligazón entre el fenómeno radical de izquierda y los procesos sociales que se operan en los países capitalistas desarrollados, en particular, la revolución tecnocientífica. Pero incluso en los casos en que tratan de estudiar empíricamente y fundamentar teóricamente tal ligazón, la protesta radical de izquierda es considerada, las más de las veces, una deficiencia inevitable resultante del ingreso del mundo occidental en la sociedad "posindustrial" ("tecnotrónica"). "Lo más paradójico del fenómeno socioeconómico impreciso e inestable de la clase media actual de Norteamerica, fenómeno que recibió el nombre de Nueva Izquierda, consiste —escribe Z. Brzezinski—, en que es un producto de la revolución tecnotrónica y, al mismo tiempo, una reacción a la misma"[18], reacción de provinciales que no tiene posibilidades de éxito y en general incluso no testimonia que la sociedad capitalista esté aquejada por una grave "enfermedad". "La Nueva Izquierda puso bajo amenaza el progreso social de Norteamérica dando una cómoda justificación para posiciones sociales más conservadoras. Además, reveló e intensificó (pero no condicionó) la crisis actual del liberalismo norteamericano, lo que, tal vez, es el

---

[17] "... nosotros —señaló a este respecto Gui Besse, secretario del CC del PCF en el pleno del CC de octubre de 1969— no queremos negar las diferencias entre las generaciones. Estas diferencias provienen de los cambios que se operan en la base económica y social y de cómo ellos son interpretados. Por eso, estos fenómenos no deben subestimarse. Por el contrario, a ellos debe concedérseles el lugar que se merecen en el papel social y político de la juventud. Empero, para evaluarlos adecuadamente no hay que olvidar que la juventud, a pesar de su especificidad indiscutible, no existe independientemente de las clases y las capas sociales, no forma una clase social y no es espontáneamente revolucionaria".

[18] Brzezinski. *Between Two Ages*. N.Y., 1970, p. 222.

más importante resultado político de la reacción neototalitaria de la Nueva Izquierda a la tercera revolución americana"[19].

Estas apreciaciones son preanalíticas y tienen un carácter ideológico netamente expreso; se basan en la fe en la estabilidad de los principios de funcionamiento de la sociedad capitalista, que admite, no obstante, la posibilidad de surgimiento de defectos y transformaciones de índole "técnica", siendo su espíritu general progresista burgués.

Otra es la posición de los sociólogos burgueses de izquierda que critican el "establishment" (como A. Touraine) —ya sin hablar de los ideólogos de la protesta— quienes ven en el fenómeno radical de izquierda no un producto derivado de la sociedad "posindustrial" sino la manifestación de sus contradicciones sustanciales, y en las "nuevas izquierdas" y los participantes de los movimientos masivos de protesta que se guían por sus directrices, la fuerza revolucionaria que sustituye al proletariado, adecuada a la etapa actual de desarrollo de la sociedad capitalista.

Haciendo justicia debemos señalar que las mismas "nuevas izquierdas" daban fundamento para la interpretación equívoca de la naturaleza del movimiento de protesta. Muchas de ellas, cierto es, comprendían vagamente que el fenómeno radical de izquierda está vinculado con la destrucción de la vieja estructura social y la crisis de la civilización burguesa, como lo demostraba su deseo de crear una "nueva cultura" y formar a un "nuevo hombre". Empero, los radicales de izquierda experimentaban dificultades en la determinación de su propia faz político-social, como sucede con todos los grupos sociales aún no constituidos en clase independiente o en general privados de tal perspectiva. En esos casos, la autoidentificación social y política de la mayoría de los miembros del grupo se realiza habitualmente mediante la autoidentificación con alguno de los grupos o clases sociales existente en ese momento (o incluso en el pasado) y la

---

[19] Ibid., p. 236.

atribución de funciones político-sociales inherentes a ese grupo.

Así ocurrió, también, con muchas "nuevas izquierdas". Considerándose revolucionarios "nuevos", "modernos", ellas debían orientarse, inevitablemente, hacia el ideal de la clase revolucionaria espontáneamente formado en su conciencia y hacia un tipo determinado de revolucionario "moderno". Pero semejante autoidentificación siempre está preñada de paradojas, lo que fue demostrado una vez más. No obstante excluir al proletariado existente como fuerza revolucionaria, esas "nuevas izquierdas" se autoidentificaban, justamente, con el proletariado revolucionario, con la masa explotada, que a diferencia de ellas comprenden su misión revolucionaria y están dispuestas a cumplirla. "Antes *—consta la Carta de la Sorbona—*, no éramos otra cosa que una mísera minoría de futuros privilegiados. Ahora somos una "minoría" demasiado grande. Tal es la contradicción con la que tropezamos nosotros, hijos de burgueses. No estamos más seguros de nuestra futura situación de dirigentes. Tal es la única fuente de nuestra fuerza revolucionaria... De ahora en adelante somos trabajadores como los demás".

A esto hay que añadir que la imagen del proletariado revolucionario —y en general la imagen del revolucionario actual— se formó en la conciencia de las "nuevas izquierdas" no como resultado de la sintetización de la práctica histórica real de la clase obrera de los países capitalistas desarrollados y del análisis sociológico de los procesos que se operan en su seno, sino, fundamentalmente, a base de la sintetización pragmática de ciertos aspectos de la práctica social de las capas no proletarias de los países capitalistas (en particular, de las minorías nacionales) y de los países del "tercer mundo", en las que las "nuevas izquierdas" descubrieron su "alter ego", es decir una minoría igual "demasiado grande" y "explotada", pero a escala mundial. No es de asombrar, por eso, que los radicales de izquierda vieran la imagen del "proletariado revolucionario" en el guerrillero que luchaba con las armas en la mano en las montañas y

junglas de Sudamérica y Asia[20], en el hungweiping chino o en el negro norteamericano que se alzara en defensa de sus derechos civiles. De ahí que estuviera tan difundida en la década del 60, entre los participantes de los movimientos masivos de protesta, la autoidentificación con los maoístas, guerrilleros, etc. Pero esta autoidentificación era, en esencia, ilusoria, porque tenía, a menudo, un carácter superficial, unilateral[21], y porque la misma orientación del radical de izquierda occidental hacia el hungweiping chino o el guerrillero latinoamericano resultaba ficticia. El hungweiping o el guerrillero, con quienes se autoidentificaban las "nuevas izquierdas", en realidad no fueron una encarnación ideal y unívoca del "revolucionario actual". Pero las "nuevas izquierdas" no fueron incluso ni hungweiping ni guerrillero en el verdadero sentido de la palabra: bajo el "cuerpo ajeno" asomaba un elegante traje europeo[22]. En busca del revolucionario modelo, las "nuevas izquierdas", sin darse cuenta

---

[20] De ahí el llamado de las "nuevas izquierdas" europeooccidentales a desplegar la guerra de guerrillas en las junglas de las grandes ciudades.

[21] La inclinación de las "nuevas izquierdas" a la imitación superficial y los elementos de "teatralidad" inherentes al movimiento masivo de protesta fueron señalados por sus críticos burgueses de derecha y a menudo bastante exagerados para desacreditar a las "nuevas izquierdas". "Durante los últimos años —escribe Z. Brzezinski—, mucho de la retórica, el simbolismo y la conducta personal de los estudiantes adquirió la forma autocrática de "acto" teatral, calculado para su reescenificación en el curso de la historia.

A veces parecía que el escenario era escrito a base de materiales de la Revolución Francesa, sobre todo si el hecho ocurría en Francia, pero en las más de ellas se reproducían acontecimientos ocurridos en Petrogrado y La Habana. Los líderes estudiantiles se imaginaban figuras históricas, pero con frecuencia llegaban en su imitación al absurdo... Hasta la violencia tenía a menudo un carácter más teatralizado que real". (Z. Brzezinski. Op. cit., p. 98).

[22] Como señalara mordazmente R. Aron, las "nuevas izquierdas" sueñan con otro mundo y a ellas les gusta imaginarse en la China maoísta o en la Cuba castrista, pero nada prueba que esta identificación es auténtica y que los revoltosos de las clases pudientes prescindirían fácilmente de todo lo que maldicen en la sociedad de consumo.

de ello, se orientaban hacia un espectro, y su autoidentificación tenía un carácter utópico.

Hablando en general, la imagen concreta del revolucionario proletario (igual que la del revolucionario burgués y pequeñoburgués) cambia de una a otra época histórica, pero este cambio no siempre, ni mucho menos, cabe de golpe en la conciencia de los grupos sociales que operan con los estereotipos de papeles —"burgués", "bandido", "burócrata", "revolucionario"— formados sobre la base de la pasada experiencia histórica. De ahí la "no coincidencia", inevitable en los primeros tiempos, entre el estereotipo tradicional y la imagen real, capaz de hacer nacer la desconfianza —si no la hostilidad—, de la "sociedad" hacia el nuevo tipo de portador del papel social tradicional. En este sentido son bastante complicadas las épocas de transición, cuando nace el revolucionario de nuevo tipo, encarnación viva de las contradicciones de la sociedad que lo creara.

Las "nuevas izquierdas", claro está, no fueron encarnación del nuevo tipo de revolucionario proletario, pero tampoco fueron payasos[23], ellas fueron un nuevo tipo de revolucionario-utopista no proletario, engendrado por las contradicciones de la sociedad capitalista altamente desarrollada que atravesaba la fase inicial de la revolución tecnocientífica.

La historia conoce no pocos movimientos masivos de protesta apoyados en fuerzas sociales carentes, en la etapa dada de desarrollo, de posibilidades reales de éxito político, o no preparadas, en caso de éxito inesperado, para poner en práctica los objetivos proclamados; movimientos que lan-

---

[23] "Me parece —comparte sus reflexiones sobre las "nuevas izquierdas" (bien típicas para los círculos liberales burgueses) Richard Hofstadter, profesor de la Universidad de Columbia—, que la mayoría de los que gritan lemas revolucionarios... se hacen eco impulsivamente a tal o cual acontecimiento y tienen el honesto deseo de actuar. Empero, el trabajo consecuente, el estudio, la aplicación de la teoría en la práctica, el riesgo... no creo que les sean inherentes. En lugar de revolucionarios vemos a payasos como Abbie Hoffman y Jerry Rubin" (*Newsweek*, 7.VII.1970).

zaban lemas utópicos y se orientaban por un ideal social utópico; movimientos que se apoyaban en los métodos utópicos y, en fin de cuentas, eran incapaces de resolver las contradicciones que originaran la protesta. Tales fueron, por ejemplo, los movimientos de los anabaptistas de Münster; de los taboritas, en Bohemia; de los diggers ingleses y de los taipings en China. Estos movimientos constituían una reacción inmediata, espontánea y orgánicamente no preparada de los trabajadores (fundamentalmente, de las capas no proletarias) a la modificación general de las condiciones sociales (ante todo, el cambio de la situación de dadas capas en la sociedad existente), tenían carácter de "prueba" y eran, por su naturaleza político-social, utópicos.

Estos movimientos podían, claro está, obtener una resonancia más o menos considerable y conducir a cambios radicales en la conciencia pública, pero en el mejor de los casos eran "catalizadores" de la historia, que desbrozaban el camino a las fuerzas mejor preparadas para plasmar la necesidad auténtica de la historia. Por su naturaleza, el movimiento de las "nuevas izquierdas" era de este tipo.

Las causas directas y las formas concretas de la protesta radical de izquierda diferían de un país a otro, llevando en sí la impronta inevitable de sus tradiciones y destinos históricos. Pero como fenómeno social internacional, el movimiento de las "nuevas izquierdas" fue originado, en fin de cuentas, por la crisis de la civilización burguesa contemporánea vinculada, en el aspecto socioeconómico, con el carácter del desarrollo de la revolución tecnocientífica en los marcos de las relaciones sociales burguesas; por las contradicciones entre el estímulo de la revolución tecnocientífica por las clases dominantes y las tentativas simultáneas de introducirla en el cauce tradicional de la civilización industrial; por las contradicciones entre las exigencias planteadas por esta revolución a la sociedad y al hombre (que constituyen la condición de su propio desarrollo) y las posibilidades reales de cumplirlas, relacionadas tanto

con los potenciales sociales como con los intereses directos de las clases. Precisamente en estas contradicciones, en esta "no coincidencia" de las dos civilizaciones —industrial, imperante en las condiciones del capitalismo, y tecnocientífica, que recién comienza a formarse, pero para la cual ya hoy los marcos capitalistas resultan estrechos, pues corresponde a la naturaleza social de un régimen social más "elevado"— en este equívoco de las dos civilizaciones, que crea un profundo "shock" social, está el "secreto" del fenómeno radical de izquierda de los años 60.

La justedad de esta conclusión se ve confirmada por la circunstancia de que la masa fundamental de las "nuevas izquierdas" se componía de la juventud estudiantil y la intelectualidad, en su inmensa mayoría provenientes de la burguesía y de las llamadas "capas medias urbanas", es decir, en esencia, de la pequeña burguesía.

La cuestión no consiste, claro está, en que el origen social de las "nuevas izquierdas" determina su naturaleza social. El origen social caracteriza, en principio, el pasado del individuo activo, y no su presente ni su futuro, que es determinado no tanto por el origen social (o nacional) cuanto por el papel social que el individuo desempeña, por su pertenencia a un determinado grupo profesional, su lugar en el sistema de producción y control social, su relación con las instituciones y los valores imperantes.

Para la sociedad capitalista desarrollada actual son típicas dos importantísimas tendencias —hacia la modificación de la función social de la ciencia y hacia la reducción relativa de la base humana de reproducción del status burgués—, tendencias que se "identifican" ante todo, en las personas provenientes del medio burgués ocupadas en el trabajo intelectual.

La misma situación objetiva de la intelectualidad (en especial, humanista, que aún no renunció a sus pretensiones de ser la "conciencia" de la sociedad), y el estudiantado, como grupos socioprofesionales, sufre en la sociedad capitalista desarrollada sustanciales cambios debido a la

revolución tecnocientífica y al proceso a ella vinculado de transformación de la ciencia (el saber) en fuerza de producción directa, cambios que influyen en la función social y en el papel histórico de la intelectualidad y el estudiantado como portadores del saber[24].

La intelectualidad de la sociedad capitalista, antes en su masa no incorporada al proceso de producción directa de la plusvalía, podía hasta hace poco sentirse bastante "libre", ya sea porque tenía el privilegio del poder (es decir, entraba o podía entrar en las filas de la clase dominante), o porque tenía el privilegio de no ser objeto directo de dominio y manipulación. El aumento general del número de intelectuales y la modificación de sus funciones sociales, ligados con el cambio del papel y las funciones de la ciencia en la producción material y espiritual conducen, en las condiciones del capitalismo desarrollado, a la aparición de una especie de intelectualidad "excedente".

Esta intelectualidad, que crece numéricamente, va perdiendo, poco a poco, su otrora "libre" estado, transformándose —a despecho de sus propios deseos y de las orientaciones vitales asimiladas— en "proletariado de trabajo intelectual", en "obrero parcial", que atiende directamente

---

[24] Estos cambios no pasaron inadvertidos por los ideólogos radicales de izquierda. "La politización de las universidades —escribe Marcuse—, no fue debida a causas "externas"; ella expresa hoy (como ocurrió a menudo en el pasado) la dinámica "lógica", interna, de la educación, la transformación del saber en realidad, y de los valores humanitarios, en condiciones humanas de existencia... Los cimientos para el puente entre el "debe ser" y "es", entre la teoría y la práctica, fueron echados en la misma teoría. El conocimiento es trascendental (en relación al mundo objetivo a la realidad) no sólo en el sentido existemológico, sino, también, en el político, pues es hostil a todas las formas de opresión. La negación del derecho a la actividad política en las universidades perpetúa la división del raciocinio teórico y práctico, limita la eficacia y la magnitud del conocimiento científico" (H. Marcuse. *An Essay on Liberation.* Boston, 1969, pp. 61-62).

Empero, Marcuse deja a un lado el problema de la modificación de la función social de la ciencia (el saber) en la sociedad capitalista desarrollada.

tal o cual sector de la producción material o espiritual. Esta parte de la intelectualidad se encuentra en la situación de grupo que ya no es burguesía, pero, al mismo tiempo, aún no es proletariado, es decir, en la situación de algo así como "lumpen-burguesía"[25].

En la situación análoga se halla también una parte considerable del estudiantado, cuyas filas crecen continuamente con el aumento de las necesidades de la sociedad en especialistas de alta calificación. El estudiante proveniente del medio burgués y pequeñoburgués, como futuro intelectual, pierde las garantías de conservar su situación social privilegiada que le eran aseguradas todavía unos veinte a treinta años atrás y que se asociaban sólidamente en su conciencia con el status de intelectual. El estudiante que no tiene grandes y fuertes "relaciones" en el mundo del "business" corre el peligro de convertirse en intelectual "excedente", es decir, sencillamente, en proletario del trabajo intelectual[26].

[25] En esta situación se encuentra no sólo la intelectualidad humanista sino, también, cierta parte de la intelectualidad técnica y administrativa: los llamados "cuadros". "En el período entre las dos guerras mundiales y aún después de la liberación —escribe S. Simon—, los indicios distintivos de los cuadros de la industria eran claros y simples: los "cuellos blancos" vivían en la calle de los "ingenieros", saludaban a los obreros con condescendencia, asistían a misa, conducían el automóvil, a veces viajaban al extranjero, y tenían el privilegio de estrechar la mano al "patrón", a quien durante la concesión de medallas por el trabajo rodeaban en círculo íntimo.

El ritmo de progreso disipó estas imágenes en menos de un cuarto de siglo; el ingeniero no sabe con seguridad qué es —un simple obrero asalariado o un auxiliar investido de ciertos poderes patronales. Los obreros le temen, el capitalista no ve en él más que un instrumento de trabajo que se desgasta con rapidez... El personal técnico y administrativo, no sintiéndose muy cómodo en su situación, aún no se ha incorporado a la sociedad que no trata de ofrecerle un lugar donde pueda encontrar su punto de equilibrio social" (*Figaro*, 22.V.1970).

[26] "Igual que el obrero —escribe el marxista francés Georges Cogniot—, él se presenta en el mercado de mano de obra y debe concertar un contrato con el capitalista. El está destinado a ser un ínfimo tornillo en el mecanismo de la producción capitalista, a convertirse en

La desavenencia entre el antiguo status social del estudiante e intelectual y las expectativas con él ligadas (formadas según estereotipos ya anacrónicos), por un lado, y la perspectiva real de proletarización de una parte considerable de ellos, por otro, es decir, la desavenencia entre su pasado y su futuro provoca su protesta y la exigencia de que se les devuelva la "libertad" perdida. Empero, ellos comprenden que el "retorno al pasado" no les devolverá esa libertad, y por eso ven el camino hacia ella en la superación del nuevo status proletario a través de la transformación radical del "establishment" y la liberación del trabajo, es decir, mediante el forzamiento del futuro.

Surge una situación paradójica, que se da a veces en la historia, cuando los representantes de una clase críticamente predispuestos se ven obligados, en aras de la defensa de sus propios intereses, a actuar en nombre de otra clase y a plantear reivindicaciones que discrepan con los intereses de su clase[27].

En los países capitalistas poco desarrollados, en esta situación se halló más de una vez el proletariado, cuando aún no estaba bastante maduro para tomar en sus manos la dirección de la sociedad o cuando las relaciones sociales aún no se hallaban suficientemente desarrolladas como para que él pudiera gobernar y cumplir sus tareas propiamente

---

trabajador asalariado. Si tiene la suerte de encontrar empleo, el diplomado en sociología, por ejemplo, tendrá encomendados no otra cosa que el periódico empresarial, la organización del descanso y el deporte, etc. El estudiante de hoy día es el prototipo del trabajador intelectual que será un esclavo del sistema de lucros. El intelectual se siente en esa situación tan enajenado como el obrero... El joven intelectual —llega a la conclusión G. Cogniot—, choca con la sociedad malthusiana avara de empleo, que es incapaz de incluir en su estrecha estructura la fuerza de trabajo potencial de la nueva generación, que no puede ofrecer a esta generación ni empleo, ni objetivos históricos elevados, ni perspectivas de ninguna suerte" (*France Nouvelle*, 30.X.1968).

[27] F. Engels se refirió reiteradas veces a estas situaciones. Véase, en particular, sus obras *La guerra campesina en Alemania*, y *El papel de la violencia en la historia*.

proletarias, no quedándole otro camino, en aras de la defensa de los intereses de su clase, que llevar a cabo un trabajo que era prerrogativa de la burguesía.

Hoy, en las condiciones de la sociedad capitalista altamente desarrollada, somos testigos de la inversión de esta paradoja: ahora ya son determinadas capas de la burguesía y la pequeña burguesía, que se "desprendieron" (o se "desprenden") de sus clases y aún no se "incorporaron" al proletariado (es decir, aún no entraron en sus filas), pero que por lógica de la modificación de la estructura social de la sociedad burguesa contemporánea van en esa dirección, las que se pronuncian desde posiciones de la clase opuesta, exigiendo la libertad del proletariado y de todos los trabajadores, empujándoles a acciones revolucionarias.

Empero, la inversión señalada no priva a cada situación paradójica de su carácter trágico: las pretensiones "revolucionarias" de la burguesía que cae en tal situación resultan inconsistentes y sus directrices y orientaciones, utópicas. Pues lo ilusorio de las ideas que ella tiene de sí, del proletariado revolucionario y de sus intereses radicales de clase conduce a que los métodos prácticos de lucha basados en esas ideas no correspondan a las posibilidades históricas reales. En esencia, todos los métodos, directrices y orientaciones no son otra cosa que la expresión ideológica de la situación contradictoria en la que se encuentran los mismos intelectuales rebeldes: la duplicidad de su existencia social y la discontinuidad de su conciencia, que otorga a su utopismo un carácter radical de izquierda, en ocasiones expreso en formas extremistas.

Las "nuevas izquierdas" refutaron en la práctica no sólo la idea sobre la inexistencia de conflictos en la "sociedad integrada", sino también la tesis sobre el "fin de la ideología". A pesar de que en su medio siempre imperó una actitud recelosa hacia la ideología como tal, en la que cierta parte de los radicales de izquierda veía una forma evidente de dogmatización del análisis crítico de la sociedad existente, la mayoría de las "nuevas izquierdas" apoyó la

línea, proclamada a comienzos de la década del 60 por Wright Mills, de creación de una "nueva" ideología "de izquierda".

"La época de la complacencia ha terminado —escribe Mills en la *Carta a las nuevas izquierdas*—. Que las viejas se quejen, con aire sabio, de que ha llegado el "fin de la ideología". Nosotros tranquilamente seguiremos avanzando"[28].

La necesidad que tenían las "nuevas izquierdas" de una ideología estaba determinada no sólo por su tendencia mesiánica, sino, ante todo, por la lógica interna y las condiciones de desarrollo de la protesta. El movimiento social que no se basa en las instituciones reales de poder y en una organización fuerte a menudo experimenta aguda necesidad de una fuerza integrante capaz de unir a sus participantes y atraer a nuevos adeptos. Esta función es desempeñada por la ideología. Además, en la ideología algunas "nuevas izquierdas" veían una de las formas de autoexpresión y autodeterminación y, también, de autojustificación, a las que ellas, no obstante todas sus manifestaciones de indiferencia a la opinión pública, recurrían de tiempo en tiempo.

Claro está que las "nuevas izquierdas" no tenían una ideología elaborada sistemáticamente y compartida por todos sus destacamentos. "Lo que puede llamarse ideología de la "Nueva Izquierda" —dice la revista teórica del PC de los EE.UU. *Political Affairs*—, no es susceptible de un fácil análisis porque ella cambia con rapidez y jamás es aceptada por todo el movimiento en conjunto. La cuestión se complica aún más porque muchos participantes del movimiento afirman que no están vinculados con ninguna ideología y comienzan de la nada. Esta posición ya de por sí puede ser considerada como parte de la ideología de la "Nueva Izquierda"[29].

---

[28] W. Mills C. *Letter to the New Left. "New Left Review"*, 1960, Sept.-Oct., N° 5.

[29] I. Proctor. *The New Left. "Political Affairs"*, 1965, p. 34.

Las "nuevas izquierdas" no crearon una ideología original. Del mismo modo como trataron de comprender la naturaleza social y el contenido de su propia protesta mediante su autoidentificación con los movimientos, grupos e institutos político-sociales existentes, así también en la esfera de la ideología se vieron obligadas a buscar las formas ideológicas de expresión de su propia conciencia espontánea de protesta fuera del mismo movimiento. En esto se manifestó la regularidad general que caracteriza tanto los movimientos no proletarios de protesta como las acciones del proletariado en la etapa inicial de su desarrollo. Es cierto, al dirigirse a las ideologías, en las que las "nuevas izquierdas" pensaban que podían encontrar la argumentación de su estado de espíritu y predisposición social, las adaptaban subjetivamente, seleccionándolas conforme a sus propios intereses y necesidades, en los que se refractaban deformadamente ciertos problemas y contradicciones objetivas, típicos para la sociedad capitalista desarrollada.

Bajo la bandera del anarquismo

Por cuanto las "nuevas izquierdas" consideraban que el mundo de la sociedad industrial desarrollada era absurdo, que había llegado a una fase en que era históricamente irracional y, por consiguiente, digno de una única suerte, su total negación, necesitaban una teoría que tuviera un carácter radical-crítico netamente expreso, pudiera fundamentar teóricamente la rebelión y, al mismo tiempo, contuviera su justificación moral. Ellas necesitaban una teoría que justificara las alternativas que habían propuesto, fijara la existencia de un amplio campo para la creación histórica del sujeto y declarara el mundo social actual suficientemente plástico para transformarlo en "sociedad libre". Por último, las "nuevas izquierdas" necesitaban una teoría que, ya por el sólo hecho de dirigirse a ella, sirviera de símbolo de protesta.

Lo más próximo a estas exigencias estaba, parecía, el anarquismo, tanto más que éste se había formado históricamente sobre una base clasista no proletaria y se orientaba, fundamentalmente, hacia las capas no proletarias. El anarquismo desempeñó un papel visible en la formación de la conciencia radical de izquierda y de la faz política de los movimientos de protesta de la década del 60, lo que, por cierto, es señalado por los mismos ideólogos radicales de izquierda.

El anarquismo hace hincapié en el aspecto negativo-crítico, es decir, destructivo, del proceso revolucionario, en la negación de dada sociedad, lo que consonaba con la actitud negativa, formada espontáneamente, de la "minoría demasiado grande" hacia el "establishment".

A las "nuevas izquierdas" les imponía la orientación anticapitalista marcadamente expresa del anarquismo, manifiesta en el llamado a la destrucción de la sociedad capitalista, a su negación total, no ligada con la conservación, en el proceso de esta negación, de los elementos positivos, que no son la encarnación del capitalismo sino la cristalización del trabajo general humano en el desarrollo histórico de la humanidad.

El anarquismo exhorta más bien a acciones espontáneas que a la teoría, al sentimiento que a la razón, lo que le asemeja al nihilismo teórico, engendrado por la insatisfacción con las teorías sociales modernas, que no dan campo para la manifestación de la iniciativa histórica. La idea anarquista (desarrollada por Bakunin) de que el medio debe ser idéntico al objetivo, concreto, que la forma del movimiento revolucionario debe predecir la forma de la sociedad posrrevolucionaria, es extraordinariamente próxima a la impaciencia revolucionarista, al deseo de acercar la meta añorada, máxime cuando las premisas materiales y económicas para alcanzar esta meta hace tiempo que maduraron.

La tentativa de correlacionar adecuadamente el objetivo y el medio, que llega al extremo de identificarlos, tiene una base real: ella nace de la discordancia entre el medio y

el objetivo, que crece cada vez más en la vida social de la sociedad capitalista desarrollada y que luego pasa a su inversión. Esta inversión es antihumana por su naturaleza, por cuanto el objetivo final de toda actividad social —el hombre— resulta un medio, medio para lograr un objetivo distinto, inhumano, antihumano: el hombre se convierte en apéndice de la máquina, en medio para "hacer dinero", etc. En determinadas etapas del desarrollo histórico —precisamente, dentro de los límites del "reino de la necesidad"— esta inversión tiene justificación histórica, como la tienen la esclavitud y el capitalismo. Ella desaparece sólo gradualmente en el "reino de la libertad", y mientras entre el objetivo y el medio es inevitable la discordancia, la cuestión estriba sólo en hasta qué punto se justifica históricamente esta discordancia.

Los radicales de izquierda son malos historiadores, y en esto reside, precisamente, el quid de su tragedia. Cansados de esperar el verdadero futuro de la humanidad, que, como les parece, es detenido sólo porque no se comprende su posibilidad, cansados de discursos hipócritas de moralistas politiquizadores y políticos moralizadores, ellos quieren adelantar al tiempo, quieren ya hoy vivir el día de mañana, quieren que el mismo modo de negación del presente sea encarnación del futuro, tal como lo conciben. "Para estos jóvenes (estudiantes insurrectores de París: *E. B.*), el movimiento revolucionario no sólo es forma de la futura sociedad, en cuya posibilidad creía Bakunin, es también la futura sociedad. Su utopía se realiza aquí y ahora en el proceso de la misma revolución. Un ejemplo típico de semejante modo de pensar es el cuadro pintado por un estudiante de la Universidad de Columbia, del que se habla en el informe de las Comisiones Cox. "Constantemente mítines y otra vez mítines, que se prolongaban hasta entrada la noche. Democracia de participación. Aquí había una verdadera comunidad de espíritu; todo pertenecía a cada uno; el edificio había sido "liberado". Nadie esperaba que las muchachas... guisarían solas en la cocina, pues era un territorio "libre" y los muchachos

debían ayudarles. Las parejas dormían juntas a la vista de todos y nadie se preocupaba, pues éramos "libres": aquí había una comuna singular donde la hipocresía de los adultos no tenía más lugar... donde la democracia lo decidía todo, donde la gente estaba liberada de los valores y códigos de los adultos"... Este aspecto de la revolución adquirió extrema importancia en los movimientos contemporáneos de rebelión, en un sentido muy diferente de cómo lo entendiera Eduard Bernstein en la famosa frase: "El objetivo no es nada, el movimiento es todo"[30].

Realmente, para los jóvenes radicales de izquierda, por lo menos para cierta parte de ellos, el movimiento no es un objetivo en sí como se lo quieren atribuir a ellos algunos críticos, sino el mismo objetivo que se lleva a encarnación (o ya es encarnación). Aquí se manifiesta la misma "utilidad sin objetivo", es decir, el objetivo no para alguna otra cosa sino para sí mismo, al cual se refiriera Kant.

¿A qué fenómenos sociales se debe el renacer de las ideas anarquistas? ¿Por qué las ideas del anarquismo volvieron a adquirir influencia no sólo en Francia e Italia, donde ya el siglo pasado echaron profundas raíces, sino también en países como los EE.UU. y Alemania Occidental? La respuesta a ambas preguntas es: esto se debe a los procesos sociales reales que se operan en el seno de la sociedad capitalista contemporánea.

El anarquismo nació como reflejo en la conciencia de las capas sociales pequeñoburguesas y de la intelectualidad "insatisfecha", de un fenómeno tan característico ya para el siglo XIX como el crecimiento del papel del principio estatal en la vida de la sociedad, la intensificación de los medios de opresión política, jurídica, moral, etc., de los trabajadores por la burguesía. El anarquismo fue, al mismo tiempo, una reacción a la formalización de la democracia burguesa, y expresó precisamente los intereses de las capas trabajadoras que, al caer, ante todo, bajo dependencia de

---

[30] *Government and Opposition*, vol. 5, N° 4, p. 546.

esta máquina estatal, por un lado (desde el punto de vista del nivel y estado de conciencia, determinados por su situación social) estaban preparados menos que nada para la comprensión adecuada de los procesos que se operaban en la sociedad burguesa, y por otro (al ser desplazados de su medio social habitual), experimentaban sobre sí con mayor intensidad tanto el proceso de estatificación de la vida pública como la degeneración de las libertades burguesas, por lo que buscaban la salida de su situación desesperada en una lucha igualmente desesperada contra el capitalismo. Estas capas eran la pequeña burguesía y los elementos desclasados, a los que se adherían las capas más atrasadas de la clase obrera. "El anarquismo —señala Lenin—, es fruto de la *desesperación*. Es la psicología del intelectual o del desclasado desequilibrado pero no del proletariado"[31]. Por cuanto estas capas eran bastante fuertes en países del tipo de España y Francia, se comprende la influencia tradicional del anarquismo en esta parte de Europa.

El paso del capitalismo de libre competencia a los monopolios y, posteriormente, la intensificación del proceso de fusión de los monopolios con el Estado, la tendencia al máximo fortalecimiento del poder del capital y al brusco incremento de la estatificación en la vida de la sociedad conducen a la presión del principio estatal en todos los aspectos de la actividad vital del individuo. Ahora ya no sólo el lumpen-proletariado y la lumpen-burguesía, sino también las más amplias capas de la sociedad burguesa, experimentaron sobre sí la presión de la máquina estatal burguesa, mientras que el proceso de estatificación abarcó no sólo a Europa, sino también, e incluso en mayor grado, a los EE.UU. El individuo de la sociedad burguesa desarrollada contemporánea se convirtió ahora en individuo "estatal", disuelto en la universalidad estatal. Al mismo tiempo, el incremento de la estatificación se vio acompañado de la inflación de la democracia burguesa y de los ideales políticos, que cerraban las últimas

[31] V. I. Lenin. *Anarquismo y socialismo*. *O. C.*, t. 5, pág. 378.

válvulas para el control por la sociedad de la máquina estatal cada vez más fuerte.

La creciente supeditación del simple ciudadano de la sociedad burguesa a la máquina estatal, el estrechamiento de la esfera de libre acción de las capas que antes tenían el privilegio de cierta autonomía respecto al Estado, al aumento del número de miembros de la sociedad "desalojados" de su medio social habitual ampliaron la base social del anarquismo e hicieron muchas de sus ideas atractivas para los que "tenían lo que perder" pero no querían resignarse a esta pérdida —ante todo, de su status "libre"— y para los que se enfrentaban con la incertidumbre de su situación futura. En esta categoría entran en primer término, el estudiantado, cuyo número y peso relativo en la sociedad crecen cada vez más.

Un rasgo típico del anarquismo fue, invariablemente, el individualismo. "El anarquismo es el *individualismo* burgués vuelto del revés. Es el individualismo como base de toda la concepción del mundo del anarquismo"[32]. La lógica del desarrollo del capitalismo monopolista de Estado predeterminó el gradual retroceso de las ideas orientadas hacia el individualismo a segundo plano, pues el individualismo consonaba mejor con la época de libre empresa e iniciativa individual. Pero al renunciar a las ideas del individualismo, la ciencia social burguesa no podía presentar teorías que propusieran la manera real de plasmar el potencial del individuo. En estas condiciones, el anarquismo actúa como forma, vuelta del revés, de renacimiento del individualismo burgués tradicional, como modo de dirigir al individuo hacia sí mismo con el propósito de que se afirme como personalidad en la "multitud solitaria".

Empero, los movimientos radicales de izquierda de la década del 60 en los países capitalistas no fueron un renacimiento de los movimientos anarquistas del tipo de los que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. A pesar de que el anarquismo respondía al

---

[32] Ibid., pág. 377.

estado de ánimo general de las "nuevas izquierdas" no podía satisfacerlas por completo. Por cuanto era un producto del siglo XIX no reflejaba muchos valores de la realidad social en cuyos marcos se desarrollaban los movimientos de la década del 60. Hacían falta teorías en las que las ideas y los estados de ánimo anarquistas fueran sólo parte integrante o envoltura emocional.

3. LAS "NUEVAS IZQUIERDAS" Y EL MARXISMO

En la década del 60 no hubo, tal vez, ni una universidad grande en Europa Occidental y América, ni una intervención importante de los radicales de izquierda donde no se oyeran los llamamientos de dirigirse a Marx. Cuando los estudiantes de la Universidad de Harvard, esa respetable "escuela de profetas", durante la rebelión de abril de 1969 colgaron un cartel que decía: "Los filósofos sólo explicaron el mundo de diferente manera, mas la cuestión estriba en cómo cambiarlo", sólo repitieron lo que hacían en otras universidades de Europa y América los estudiantes sublevados contra el "establishment" y la intelectualidad con ellos solidaria.

El interés de las "nuevas izquierdas" por el marxismo no estuvo directamente vinculado, claró está, ni con la comprensión del papel revolucionario de la clase obrera como fuerza material cuya práctica se refleja en la teoría marxista, ni con la comprensión del papel revolucionario del marxismo, como arma espiritual de la clase obrera. La causa directa de este interés fue otra.

La teoría social y política burguesa, francamente opuesta al marxismo, aparecía ante las "nuevas izquierdas" como apología de los institutos y valores que ellas mismas rechazaban. El marxismo, por consiguiente, se presentó ante ellas como contrateoría. Precisamente por esta causa, las "nuevas izquierdas" prestaron atención al aspecto que contrastaba

con la justificación del "establishment" por la ideología apologista burguesa, es decir, el aspecto de la negociación, el derrocamiento y la destrucción.

Un testigo de los tumultos en la Universidad de Harvard relata su conversación con uno de los "harvardenses":

"— ¿Qué le atrae en Marx? —me entrometí en la conversación. . .

— La honestidad, la consecuencia y el odio —dijo sin titubear el muchacho. . .

— ¿El odio? —volví a preguntarle.

— Sí, el odio al sistema. No por casualidad él exigió destruirlo hasta los cimientos. La estructura del poder es el principal enemigo. Ahora todos reconocen la necesidad de reformas: la reforma de las relaciones raciales, de las relaciones de producción, de la instrucción, en una palabra, la reforma del sistema. Todo esto es un vil engaño. El sistema no puede ser reformado, hay que destruirlo.

— ¿Y qué se proponen construir en su lugar? ¿Es que ya han aprendido a construir? —preguntó Wald.

— Todavía no hemos llegado a este lugar —respondió sarcásticamente el muchacho, indicando con su índice un lugar del *Capital* que sostenía en la mano"[33].

Este diálogo es elocuente, sobre todo, porque revela la peculiar actitud hacia el marxismo del representante de masas de las "nuevas izquierdas". Para él, el marxismo es la teoría del derrocamiento de la estructura del poder, la fundamentación moral de la rebelión. El aspecto positivo-constructivo del marxismo queda fuera de visión del radical de izquierda rebelde porque está tras los lindes de su práctica inmediata y porque lo "positivo" del marxismo es identificado por el radical de izquierda rebelde, que se atiene al principio del contraste, con lo "positivo" de las teorías apologistas burguesas.

Este interés por el marxismo denota el brusco cambio operado en la conciencia de la nueva generación de jóvenes

[33] M. Sturuá. *Efusión*. M., 1971, págs. 16-17.

(particularmente, estudiantes) e intelectuales y el estado de crisis de la conciencia tradicional. Pero este interés tiene un carácter doble, contradictorio: el simple radical de izquierda no está en condiciones de enfocar el marxismo como una teoría íntegra, históricamente desarrollada; él toma de ella lo que corresponde a su concepción radical criticando o rechazando todo lo que no encaja en su esquema construido a priori.

Semejante doble actitud hacia el marxismo es característica, también, para los ideólogos de las "nuevas izquierdas". Por una parte, muchos de ellos se declaran simpatizantes del marxismo y hasta "neomarxistas"; construyen el análisis de la sociedad contemporánea partiendo no sólo del aparato conceptual marxista sino también de una serie de importantísimas tesis marxistas; declaran al marxismo la única filosofía viable del siglo XX. Por otra parte, rechazan las tesis de principio del marxismo, sacan conclusiones que conducen a una total contradicción con los principios de los que parten; exigen la revisión del marxismo.

"El marxismo ha sido y es —escribe J.-P. Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*—, la filosofía de nuestro tiempo: no se le puede superar porque aún no fueron superadas las circunstancias que lo engendraron. Cualesquiera que sean nuestras ideas, sólo pueden desarrollarse en este terreno. . ."[34]. "La pretendida "superación" del marxismo —señala de paso Sartre en el peor de los casos puede ser sólo un retorno al premarxismo, y en el mejor, el redescubrimiento de una idea ya contenida en la filosofía que se cree superar"[35].

Pero, al mismo tiempo, Sartre declara al marxismo una filosofía "insuficiente", que precisa completarse a cuenta del existencialismo.

Acerca de su orientación marxista habló, más de una vez, Herbert Marcuse, quien, empero, lo mismo que Sartre, es uno de los críticos más activos del marxismo entre los radi-

---

[34] J.-P. Sartre. *Critique de la raison dialectique*, t. I, p. 29.
[35] Ibid., p. 17.

cales de izquierda, considerando que la teoría de Marx necesita ser "revisada"[36].

En Marx y Lenin también tratan de apoyarse al elaborar algunas de sus tesis Wright Mills, Régis Debray y otros ideólogos radicales de izquierda.

La actitud contradictoria de los radicales de izquierda hacia el marxismo es una manifestación de la situación contradictoria de los mismos radicales de izquierda y de las capas sociales que ellos representan en la sociedad capitalista contemporánea, una manifestación de su actitud contradictoria hacia la clase obrera. Es, además, la expresión teórica de la discordancia existencial entre su verdadera existencia en el sistema de la producción social capitalista y su comprensión de esa existencia. Es, por fin, la manifestación de la incorporación contradictoria de las capas no proletarias explotadas por el capital al movimiento revolucionario libertador internacional, encabezado por la clase obrera.

Una de las manifestaciones características de la crisis espiritual de la filosofía y sociología burguesas contemporáneas consiste en que ellas durante los últimos decenios experimentan cada vez más la acción destructiva del marxismo. "... cuando la clase ascendente toma conciencia de sí misma —reconoce Sartre—, este proceso actúa a distancia sobre los intelectuales y disgrega las ideas en sus cabezas"[37]. Esta influencia del marxismo en la intelectualidad burguesa, por lo menos en los que tratan de comprender la lógica de la historia humana y el sentido de los sucesos que ocurren en el mundo, está ligada, ante todo, con la materialización de los principios del marxismo y con el afianzamiento de la situación en la sociedad contemporánea, incluso dentro del mundo capitalista, de las fuerzas sociales para las cuales el marxismo es su instrumento espiritual.

---

[36] Véase Herbert Marcuse. *The Obsolescence of Marxism.* In: *Marx and the Western World,* ed. by H. Lobskowiez, Notre-Dame, 1967.

[37] J.-P. Sartre. Op. cit., p. 23.

Al recordar la "rebelión" de una parte de la juventud universitaria en los años 20, Sartre ve una de sus causas en la influencia del marxismo, directamente vinculado con la lucha del proletariado de los países capitalistas. Sartre considera que el marxismo, como práctica encarnada en la actividad de la clase obrera, ejerció influencia colosal, aunque indirecta, en la evolución de la concepción del mundo de la juventud estudiantil. La filosofía marxista, escribe Sartre, "cuando ella compareció ante nosotros como determinación real del proletariado, como profundo sentido —para él mismo y en sí— de sus acciones, nos atrajo irresistiblemente, sin que lo notáramos, transformando toda nuestra cultura adquirida. Repito, no fueron las ideas que nos dieron vuelta y tanto menos la situación de los obreros, acerca de la cual teníamos una noción abstracta, no basada en la experiencia. No, fue lo uno ligado a lo otro, fue, diríamos nosotros, entonces, en la jerga de los idealistas que rompían con el idealismo, el proletariado como encarnación y vínculo de la idea"[38].

Semejante forma de influencia del marxismo, encarnado en la práctica revolucionaria del proletariado, sobre el estudiantado y la intelectualidad de los países capitalistas, es típica, también, para Europa Occidental de nuestros días, con la diferencia sustancial de que ahora la práctica del proletariado internacional se manifiesta en mucho mayor escala. Esto conduce a que, entre los representantes de la cultura burguesa es cada vez más notoria la tendencia antes inexistente a reconocer el marxismo como elemento legítimo de la cultura general humana, o, por lo menos, de la cultura occidental.

En este reconocimiento no puede por menos que verse el reflejo de la auténtica influencia del marxismo en la filosofía burguesa contemporánea, y de la sociología, en diferentes formas, la principal de las cuales es la modificación del

---

[38] V. N. Kuznetsov. *Jean-Paul Sartre y el existencialismo,* ed. en ruso, M., 1969, pág. 20.

contenido de la filosofía y la sociología contemporáneas, dimanante del cambio de la función social de las fuerzas que se apoyan en el marxismo.

En la segunda mitad del siglo XIX—comienzos del XX, el marxismo actuó, en lo fundamental, como fuerza espiritual que el filósofo y sociólogo burgués podía ignorar. La situación cambió radicalmente cuando el marxismo, como consecuencia de las grandes transformaciones sociales (la construcción del socialismo en la URSS, la formación del sistema socialista mundial, la proclamación, por muchos países liberados del "tercer mundo" de la orientación hacia el "socialismo científico"), se convirtió en fuerza material.

En estas condiciones, el problema de la "crítica" y la "superación" del marxismo pasó a ser para la burguesía un problema político, que sólo se podía intentar resolver entrando en confrontación con el marxismo, contendiendo con él en su propio campo, es decir, dirigiéndose a los problemas que resuelve el mismo marxismo, abarcando en su campo visual las fuerzas sociales, la estructura y las funciones que analiza el marxismo, pero, al mismo tiempo, proponiendo alternativas a las soluciones que da el marxismo e, incluso, revelando iniciativa en el planteamiento de nuevos problemas teóricos en los que, por la lógica de las cosas, debe centrar su atención, en primer término, el marxismo.

El hecho de que la ciencia social burguesa recurra al marxismo como forma obligada de autocrítica se refleja en las orientaciones teóricas de los consumidores mismos de sus productos, ante todo, en la intelectualidad y el estudiantado de estado de ánimo antiburgués.

Al mismo tiempo, debe tenerse en cuenta que el afán de los filósofos burgueses de "hacer volver" al marxismo al regazo de la "cultura occidental", de presentar la teoría de Locke, Rousseau y Kant es absurdo. A pesar de que esta tendencia refleja la lógica auténtica de desarrollo del marxismo (por cuanto este último no nació a un lado "del camino real del desarrollo de la civilización" y "dio solución a los problemas planteados antes por el pensamiento avanzado

de la humanidad"[39], al mismo tiempo, vela la circunstancia excepcionalmente importante de que la revolución efectuada por el marxismo en la ciencia social significó no sólo la continuidad sino también la ruptura radical con la anterior tradición filosófica, ruptura que permitió considerar a Marx y a sus continuadores pensadores radicalmente distintos de Locke, Rousseau y Kant.

La incomprensión de esta diferencia engendra, precisamente, en la intelectualidad y el estudiantado burgués y pequeñoburgués, que piensan críticamente pero desconocen el marxismo de primeras manos, la idea sobre cierta discreción del marxismo y sobre la posibilidad de desarrollarlo de forma creadora mediante la unión artificial de elementos del marxismo con las teorías y concepciones que se desarrollan fuera de su cauce.

Las tendencias señaladas ejercen sustancial influencia en las posiciones de los ideólogos radicales de izquierda en relación al marxismo, así como en el carácter de la "revisión" del mismo, que procuran realizar. Tanto más que entre los padres espirituales de las "nuevas izquierdas" vemos a filósofos y sociólogos que durante los últimos años desempeñaron un papel de no poca importancia en la formación de la moda filosófica europeooccidental.

Las tentativas de esa "revisión" se efectúan hoy día en las siguientes direcciones:

"Adición" al marxismo de teorías filosóficas y sociológicas elaboradas por la ciencia social burguesa en el siglo XX (aquí se trata, en primer término, del freudismo y el existencialismo).

Desmembramiento de la teoría íntegra de Marx, contraposición de unos de sus aspectos a otros: el "economismo" al "humanismo", el Marx "temprano" al Marx "tardío", etc.

Contraposición de Marx a Lenin, de Engels a Marx, etc.

Los fundadores del marxismo —vale recordar esto— jamás lo consideraron una teoría eterna, herméticamente

[39] V. I. Lenin. *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. O. C.*, t. 23, pág. 40.

cerrada, que refleja los puntos de vista de todos los partidos y grupos sociales. Empero, ellos siempre defendieron su integridad. La integridad del marxismo es el monismo sociopráctico que excluye su desarrollo a cuenta de la conjugación lógica de elementos ideológicos que son producto de la generalización de la experiencia de diferentes clases; es la unidad de la teoría con la práctica, que excluye el desarrollo del marxismo a cuenta de especulaciones "puras"; es la orientación, como fuerza espiritual materializada en la actividad, hacia una clase social determinada, el proletariado; es la interrelación e interdependencia funcional de todos los elementos de la teoría marxista. El desarrollo del marxismo no sólo es posible, sino también necesario, empero, no sobre la base de la "síntesis" lógica con los elementos de las teorías burguesas, sino sobre la base del análisis y la generalización de la realidad social y científico-natural contemporánea (que comprende los productos de la actividad espiritual de diferentes clases) a través del prisma de la práctica social conjunta del proletariado[40].

4. MARCUSE, SARTRE Y OTROS

La incapacidad de las "nuevas izquierdas" y sus ideólogos de interpretar al marxismo como una teoría íntegra y aplicarla en la práctica, la falta de vínculos políticos con el

---

[40] Que la yuxtaposición de puntos de contacto de las teorías no marxistas contemporáneas con el marxismo no las hace marxistas está claro, también, para muchos filósofos y sociólogos burgueses. Como señala Raymond Aron en su obra, no hace mucho publicada, *De una familia a otra. Ensayos sobre los marxismos imaginarios,* las teorías como el existencialismo de Sartre y el estructuralismo de Altiusser, aunque constituyen una tentativa de adoptar el marxismo a las nuevas condiciones no tienen nada que ver con él. "Si desean renovar el pensamiento marxista en Occidente deben tomar el ejemplo de Marx, es decir, analizar la sociedad capitalista y socialista del siglo XX como lo hiciera Marx con la sociedad capitalista del siglo XIX. No

proletariado revolucionario, condujeron a que, al querer romper decididamente con las ilusiones de los pancistas "integrados" de la sociedad burguesa, a menudo resultaban víctimas ellas mismas de las ilusiones y mixtificaciones políticas e ideológicas, las cuales se convertían en importante factor de formación de su ideología. Esto lo demuestra, en particular, la influencia que ejerció en su conciencia y concepción del mundo el maoísmo, influencia que ellas mismas reflejaron en la fórmula de su propia ideología: "Tres M: Marx, Mao, Marcuse".

Esta clase de simpatía, a primera vista extraña, no puede ser explicada sin tener en cuenta la aberración que sufrieron en la conciencia de las "nuevas izquierdas" europeas y norteamericanas los acontecimientos ocurridos en el lejano país y las ideas formadas en un contexto sociocultural completamente distinto. Por cuanto los radicales de izquierda occidentales tenían una noción bastante vaga sobre la "revolución cultural", sobre sus verdaderos fines y mecánica interna y querían hallar un apoyo moral, político y teórico en la práctica social real, estaban dispuestos a aceptar sin miramientos y apoyar los lemas maoístas sobre la lucha con la ideología y la psicología consumista, sobre la "liquidación de los métodos burocráticos" y la "construcción del auténtico socialismo", lemas que tanto respondían a sus orientaciones. A las "nuevas izquierdas" les imponían las orientaciones declaradas por los maoístas hacia la "revolución permanente", la aplicación de métodos violentos (incluso armados) para transformar la sociedad, la "lucha sin compromisos contra el imperialismo". Un papel de no poca importancia desempeñó, asimismo, la circunstancia, de que el mismo Mao era visto no sólo como "revolucionario rebelde" sino, también, como "amigo de la juventud", que comprendía sus verdaderas necesidades y estaba dispuesto a abrirle camino, sin impedimentos, a las palancas del poder.

---

se puede renovar el marxismo queriendo lo imposible: "conciliar a Kierkegaard con Marx" (Aron R. *D'une sainte famille a l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires.* P., 1969, p. 64).

Las ideas proclamadas por los maoístas eran tanto más atractivas para las "nuevas izquierdas" por cuanto tenían envoltura marxista, y al mismo tiempo, estaban penetradas de espíritu anarquista, lo que las hacía aún más consonantes con la forma de pensar de los radicales de izquierda europeos y norteamericanos.

Por último, no se puede pasar por alto que el maoísmo compareció ante las "nuevas izquierdas" como producto de la cultura oriental, que siempre tuvo una fuerza mágica atractiva para los no conformistas occidentales. En el esoterismo del budismo y en el daosismo el Occidente buscó, en el transcurso de los últimos siglos, la fuente de la que pudiera extraer las fuerzas y la inspiración para la lucha contra la "civilización" y el fetichismo tecnológico, por la "renovación del hombre". Hoy, el interés del Occidente burgués por el Oriente (para ser más precisos, por el llamado "tercer mundo") adquiere nuevo impulso: precisamente aquí, en este "tercer mundo", él descubre el dinamismo social, la destrucción radical, como le parece, de las estructuras sociales tradicionales, la decisión y el anhelo de transformar su presente, el renacimiento del espíritu de igualitarismo y militantismo. El hecho de que el dinamismo social resulta en muchos casos carente de contenido, es decir, que no rebasa los marcos de "golpes palaciegos" ruidosos y sangrientos; que el igualitarismo tiene un carácter ficticio, y si es real no es otra cosa que la igualdad de la miseria; que, por fin, las relaciones sociales en muchos países del "tercer mundo" se basan en los principios del totalitarismo, todo esto desaparece en la bruma del contraste exótico, que para las "nuevas izquierdas" es más cara que todas las verdades.

Es cierto, la experiencia de los pueblos del "tercer mundo" fue interpretada por las "nuevas izquierdas", fundamentalmente, a través del prisma de las concepciones formuladas por algunos ideólogos del movimiento nacional liberador, que obtuvieron popularidad en Occidente. Se trata, en particular, de Frantz Fanon, cuyas obras, ante todo el libro *Los maldecidos de la tierra*, publicado en París en 1961, se con-

virtieron, según expresión de un publicista, en "biblia para los nuevos revolucionarios norteamericanos, negros y blancos". Médico, diplomático y periodista, Fanon nació en la isla Martinica, y estuvo estrechamente vinculado con el Frente de Liberación Nacional de Argelia. Fanon considera que el proletariado de los países capitalistas desarrollados dejó de ser la fuerza de la revolución mundial, la vanguardia de "los parias del mundo, de la famélica legión", que debe ser sustituido por los pueblos antes "colonizados", en general, por todos los humillados y subyugados, por los que se hallan "fuera de la ley". Estos parias, al conquistar la libertad —no sólo política sino también psicológica— deben traer consigo al mundo (si es preciso por medio de la violencia) el espíritu de liberación y convertirse en la vanguardia de las fuerzas que luchan por la liberación de la humanidad.

Empero, las ideas y los lemas proclamados en la zona del "tercer mundo" tenían posibilidades limitadas de ser aprovechadas por las "nuevas izquierdas" norteamericanas y europeooccidentales, que necesitaban un ideólogo creado por la misma sociedad que las creara a ellas, a quien pudieran abrirle su "alter ego" y quien pudiera ofrecerles una alternativa admisible para ellos. Ese ideólogo lo vieron en Herbert Marcuse.

El camino de la vida de Herbert Marcuse fue bastante complejo y no se entrecruzó con las arterias del movimiento revolucionario. Es cierto, en las etapas iniciales de su camino Marcuse tendió hacia los grupos "de izquierda" de los filósofos burgueses, que desarrollaban, en particular, su actividad, en el Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort. La vida se preocupó también de que Marcuse fuera si no antifascista (siempre le gustó más la posición de observador imparcial), por lo menos crítico del totalitarismo fascista. Por último, Marcuse, igual que muchos de la escuela de Francfort, antes de convertirse en ideólogo del radicalismo de izquierda trató de encontrar la explicación de una serie de fenómenos sociales en la esfera de la psicología, mostrando la dependencia que existe entre la organización de la vida

social y la manifestación espontánea de la energía psíquica.

Todas estas circunstancias condujeron a que en la década del 60 Marcuse se encontrara entre los "críticos sociales" de los que se tenía entonces particular necesidad. "La demanda de teorías críticas de la sociedad es plenamente explicable allí donde las contradicciones del desarrollo social adquieren la forma de bruscas paradojas, de las que la amplia opinión pública tiene noción... La gente que comprende que es un mísero apéndice en el sistema de la organización burocrática del capitalismo, que sufre intensamente la amenaza de catástrofes sociales (comprendidas las guerras), la amenaza del fascismo y el militarismo, envuelve con la aureola del humanitarismo esta índole de concepciones, aunque sea porque en ellas a menudo ve reflejado y algo así como elevado al nivel de protesta social general su propio estado de ánimo: el descontento concreto con una situación determinada, la sensación de crisis de la sociedad en que vive"[41].

Marcuse mejor que cualquiera otro de sus colegas logró formular tanto las paradojas de la misma sociedad capitalista en la fase actual de su desarrollo, como las paradojas de la conciencia de los representantes de esa sociedad, la existencia de los cuales es amenazada por los procesos materiales e ideológicos que en ella se operan. Marcuse logró expresar el estado de ánimo de la elite radical de izquierda, su vacilación, su utopismo. En una palabra, Marcuse propuso la mercancía que gozaba de demanda[42].

---

[41] Y. Zamoshkin, N. Motroshílova. *¿Es crítica la "teoría crítica de la sociedad" de Herbert Marcuse? "Voprosi filosofii"*, ed. en ruso, 1968, Nº 10, pág. 66.

[42] Cuando Marcuse adquirió renombre, cuando lo comenzaron a estudiar e investigar, al mercado librero fueron lanzadas también sus obras iniciales, de las cuales los investigadores tienden un puente hacia las postreras. Empero, la concepción de Marcuse se perfila, con bastante nitidez, en una pequeña serie de obras que comienza con el libro *Eros y civilización*, publicado en 1955, y concluye con el *Ensayo sobre la liberación*, publicado en 1969, inmediatamente después de los sucesos de mayo en Francia. La obra central de Marcuse, que le diera renombre, es su libro *El hombre unidimensional. Investigación de la ideología*

Hay que decir que el mismo Marcuse aprecia muy precavidamente su participación en el movimiento radical de izquierda contemporáneo. El culto a Marcuse fue creado por la prensa, la radio y la televisión burguesas, no sólo con la intención premeditada de desorientar al movimiento anticapitalista, sino, también, porque las obras de Marcuse, las interviús que le tomaban, en una palabra, todo lo que escribía o decía se convertía en mercancía solicitada.

No se debe sobrestimar el papel de Marcuse. Muchos radicales de izquierda no leyeron sus obras[43], y muchos de los que las leyeron no están del todo de acuerdo, ni mucho menos, con sus concepciones. Pero, al mismo tiempo, sería imprudente, también, subestimar el papel del "crítico radical de izquierda" no como personalidad sino como representante de un determinado tipo de conciencia. Marcuse está lejos del movimiento de las "nuevas izquierdas", por cuanto no toma parte directa activa en sus acciones políticas y por cuanto el movimiento de los radicales de izquierda, desde el punto de vista de su importancia social y política, no puede identificarse con la teoría de Marcuse. Pero él, indiscutiblemente, ejerció fuerte influencia en la elite radical de izquierda. Precisamente Marcuse enunció una serie de postulados que fueron interpretados por los radicales de izquierda como crítica de las relaciones de dominio-supeditación, que quieren suprimir. Precisamente Marcuse impulsó a las "nuevas izquierdas" a romper radicalmente con la "política tradicional" y la "ideología tradicional", entre las cuales incluía la política de los partidos comunistas y la teoría marxista-leninista. Precisamente Marcuse alabó muchos aspectos dudosos de la práctica política de las "nuevas izquierdas".

---

de la sociedad industrial desarrollada, que vio la luz en 1964. Además, Marcuse es autor de numerosos artículos, interviús y notas.

[43] "Algunos —declaró Cohn-Bendit— tratan de imponernos a Marcuse como mentor. Es una broma. Nadie de nosotros leyó a Marcuse. Algunos leyeron a Marx, tal vez a Bakunin, y de los autores contemporáneos, a Altiusser, Mao, Guevara, Lefaivre. Casi todos los insurrectos... leyeron a Sartre".

Marcuse, claro está, no es el primero ni el único ideólogo de las "nuevas izquierdas" y su teoría no es tan original como tratan de presentarla sus partidarios fervientes y la propaganda burguesa. La formación de la ideología de las "nuevas izquierdas", sobre todo en la fase inicial de desarrollo del movimiento, estuvo estrechamente vinculada, como ya señalamos, con el nombre del conocido sociólogo norteamericano Wright Mills.

Wright Mills se diferencia mucho de Marcuse. Con todas sus equivocaciones y su limitación burguesa él fue un pensador progresista que tuvo la hombría de lanzar un reto al anticomunismo. El fue uno de los primeros intelectuales norteamericanos que rindió justo tributo a la revolución cubana (a comienzos de la década del 60, después de su visita a Cuba, publicó un libro interesante —*¡Oigan, yanquis!*— que tuvo gran repercusión política). Al mismo tiempo, una serie de tesis que fueron tomadas por las "nuevas izquierdas" y posteriormente desarrolladas por los ideólogos radicales de izquierda de la década del 60, entre ellos Marcuse, le pertenecen a él. Fue, precisamente, Mills quien envió, en la primavera de 1960, una carta a la *New Left Review* en la que trató de formular una serie de tesis programáticas de las "nuevas izquierdas", y aunque Marcuse en sus trabajos "críticos" y artículos casi no cita a Wright Mills puede decirse sin exagerar que como ideólogo del movimiento de protesta de los años 60 debe en gran parte su origen al autor de *La elite imperante*.

Entre los filósofos y sociólogos a los que prestaron oídos los radicales de izquierda, sobre todo europeos, cuyas ideas ejercieron determinada influencia en la formación de la concepción del mundo de los participantes del movimiento de protesta, cabe nombrar también al filósofo francés Jean-Paul Sartre, quien durante y después de los sucesos de mayo en Francia tomó parte activa en las discusiones entabladas entre los estudiantes, alentando y apoyando a los radicales de izquierda.

Pero lo principal no es esto. La conciencia de las "nue-

vas izquierdas" se formó bajo fuerte influencia del existencialismo, sobre todo, en la forma que le dieron Sartre y Camus. Puede, incluso, decirse, que en la ideología de los radicales de izquierda y en su actividad práctica el existencialismo adquiere hoy una segunda vida, a pesar de que se manifiesta en la forma vulgar contra la que siempre se pronunciaron sus "padres"[44]. A propósito, entre los ideólogos destacados del radicalismo de izquierda contemporáneo vemos a no pocos que pasaron la escuela del existencialismo y grabaron sólidamente en su conciencia una serie de sus postulados. Se trata, en primer término, del mismo Marcuse, en el pasado discípulo y continuador de Heidegger. Asimismo experimentaron, indiscutiblemente, la influencia de la filosofía del existencialismo, el discípulo de Sartre, Régis Debray, y Frantz Fanon.

Para los radicales de izquierda, la premisa de su actitud negativo-crítica hacia la realidad social de la "sociedad industrial desarrollada" es el reconocimiento de lo absurdo de esa realidad, de su hostilidad para el hombre, de su irracionalidad. Esta orientación de las ideas de los radicales de izquierda se "adivina" a sí en la concepción existencialista de lo absurdo de la existencia y la rebelión, ante todo en la variante que fue elaborada en otros tiempos por Albert Camus en su obra *El hombre rebelado*. Camus apoya la tesis nietzscheana de la "muerte de dios", es decir, niega la autoridad como tal, como símbolo de la represión social, el exis-

[44] "Debe tenerse en cuenta que el movimiento de las "nuevas izquierdas", igual que todo movimiento social en general, selecciona a su manera los fenómenos, tendiéndolos a vincular con las nociones preferidas. En la misma práctica del movimiento se opera cierta especificación de los conceptos y nociones utilizados. Así ocurre también con el existencialismo, que es tomado en correlación a la orientación de las ideas del nuevo movimiento de izquierda. El existencialismo dentro de esta orientación de las ideas es precisamente la variante de la filosofía existencialista que declinaban de la manera más resuelta sus fundadores: Karl Jaspers y Martin Heidegger... No menos resueltamente la rechaza Gabriel Marcel..." (Y. Davídov. *Crítica de las "nuevas izquierdas"*. *"Voprosi filosofii"*, ed. en ruso, 1970. N° 2, págs. 74-75).

tencialismo de Sartre-Camus, resultando profundamente acorde con el antiautoritarismo radical de izquierda. Por cuanto los radicales de izquierda no pueden hallar en la misma realidad social las premisas materiales de la liberación parten en sus razonamientos de ideales abstractos-utópicos. Además, estos ideales, igual que la necesidad de plasmarlos por medio de la rebelión, se deducen de la realidad social antropológicamente reducida, de la persona abstracta, de su existencia como libertad de elección no determinada.

Al hablar de la ideología radical de izquierda de la década del 60 no se puede pasar por alto a un grupo bastante numeroso de filósofos y sociólogos burgueses, que a diferencia de Sartre o Marcuse no participaron ni en la lucha política ni en las discusiones teóricas de las "nuevas izquierdas", pero que, no obstante, desempeñaron un papel notorio si no directamente en la formación de las concepciones de los radicales de izquierda, por lo menos en la fundamentación teórica del modo de pensar y actuar radical de izquierda. Entre ellos figuran Theodor Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm, Ernest Bloch y Jürgen Habermas, la actividad de la mayoría de los cuales estuvo vinculada, de tal o cual forma, con el Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort, y quienes, no obstante la disparidad de sus concepciones y orientaciones políticas, criticaban el totalitarismo burgués y la ideología de la integración y procuraban hallar el camino hacia el mundo no represivo.

A fines de la década del 60 y comienzos de la del 70, cuando el movimiento de las "nuevas izquierdas" inició la fase siguiente de su evolución, en su seno comenzaron a desarrollarse tendencias y a formarse estados de ánimo y valores cuyos portadores ya no podían asociar debidamente con los postulados de Sartre o Marcuse. Hacían falta nuevas fuentes, nuevos ideólogos, que pudieran reflejar los cambios en la concepción del mundo de las "nuevas izquierdas" y, a su vez, ofrecerles a ellas los métodos y proyectos adecuados a la nueva demanda.

Así aparecieron en escena y ya adquirieron bastante popularidad Ch. Riche y T. Roszak, quienes, conservando todo el énfasis de sus antecesores, al mismo tiempo reflejan más adecuadamente la tendencia dominante en la etapa actual de desarrollo del movimiento de las "nuevas izquierdas" hacia su autocrítica intelectual, hacia la transformación interna del sujeto de los cambios radicales, que luego podría conducir a transformaciones cardinales de la misma sociedad.

Empero, no se debe exagerar las diferencias entre Ch. Riche y T. Roszak, por un lado, y sus antecesores, por otro. Ellos más bien se complementan entre sí que se contradicen, lo mismo que se complementan y entrelazan las orientaciones radical-política y cultural-ilustrativa en el movimiento real de las "nuevas izquierdas". Aunque las distintas "generaciones" de ideólogos de la protesta hacen hincapié en diferentes métodos de acción, ellas pintan con los mismos colores el mundo social existente que les deparara el destino y aquel nuevo mundo al que quisieran llevar a la humanidad.

Capítulo II

CRITICA A LA "SOCIEDAD CONTEMPORANEA" Y "DIALECTICA NEGATIVA"

1. EL FANTASMA DE LA "UNIDIMENSIONALIDAD TOTAL"

Es terrible el mundo tal como lo ven las "nuevas izquierdas" y sus ideólogos: el mundo en que la prosperidad aparente está cruzada por una fría y sombría luz apocalíptica, el mundo en que se cumplen las antiutopías de Aldous Huxley y George Orwell. Cierto es que la estadística oficial ("objetiva") pinta un cuadro completamente distinto: el aumento de la fundición de acero y de la fabricación de neveras, el crecimiento del turismo extranjero y el número de automóviles... Mas a las "nuevas izquierdas" no les importa lo que "se da objetivamente", ni la estadística oficial (y eso es comprensible porque su mayoría pertenece a familias acomodadas), sino el estado moral social —que contrasta drásticamente con tales hechos— del individuo de la sociedad "burguesa adelantada", estado de ánimo que distingue precisamente a las "nuevas izquierdas" y que éstas suponen, debe de sentir la mayoría, de no estar "integrada" y estar privada de capacidad de reflexionar con espíritu crítico. La situación que en fin de cuentas, permite precisamente al in-

dividuo decidir si es feliz en este mundo, y que, por eso, debe reconocerse juez supremo que dicta fallo sobre el mundo existente.

Las "nuevas izquierdas" se sintieron infelices, pues el mundo "próspero" no era próspero en absoluto, presentando un panorama de descomposición y desmoronamiento generales.

Descomposición y desmoronamiento de las tradicionales estructuras sociales y políticas burguesas, en que la conciencia rebelde descubrió de repente su oculto sentido interno: los resortes de "manipulación" y "aplastamiento" que utiliza la democracia como velo para cubrir el reparto cínico del poder y del dinero.

Descomposición y desmoronamiento de la cultura burguesa que, al hacerse accesible para las masas merced a los medios de comunicación ("cultura de masas"), va perdiendo su función principal, la de hacer suyos los "valores supremos de la vida".

Descomposición y desmoronamiento de valores morales (predicados por la Iglesia y las autoridades laicas) que son privados de su fuerza máxima y normativo-regulativa, convirtiéndose en surtido de dogmas muertos, hipócritas y farisíacos.

Descomposición y desmoronamiento de la personalidad, pérdida por el hombre de su fisonomía humana y transformación del mismo en esclavo saciado y, por ello, dócil del "sistema industrial".

En una palabra, descomposición y desmoronamiento de la civilización burguesa moderna que "se depura" de los "fines trascendentales" y se convierte en algo así como un árbol seco y muerto, carente ya de jugos vitales.

El cuadro visto por las "nuevas izquierdas" les pareció tanto más trágico porque la descomposición de la civilización burguesa la percibieron como descomposición de la civilización humana. Esta descomposición, siendo total, como afirmaron las "nuevas izquierdas", afecta también a aquellas fuerzas sociales y estructuras sociales y políticas que

por tradición eran consideradas como encarnación material de la trascendencia social, como expresión de la alternativa antiburguesa.

Claro está, el cuadro del mundo existente pintado por las "nuevas izquierdas", refleja ciertas tendencias y fenómenos objetivos que caracterizan la sociedad capitalista altamente desarrollada. Sin embargo, los radicales de izquierda exageraron a todas luces el grado en que la burguesía alcanzó los objetivos que se había planteado. Esa exageración, sin ser inesperada ni casual, estaba determinada, en no pequeña medida, por el carácter de clase de las fuentes ideológicas de las "nuevas izquierdas" sobre la sociedad existente. No está de más recordar, que los radicales de izquierda pintaron a grandes rasgos su cuadro del mundo, en un ambiente en el que la ideología de la integración, dominante a fines de la década del cincuenta e inicios de la del sesenta, comenzó a revelar su carácter ilusorio, haciendo sentir cada vez más a los intelectuales de izquierda y los estudiantes, la disgregación del mundo "burgués adelantado". Este sentimiento caracteriza hoy la conciencia de representantes de distintos sectores de la sociedad capitalista, ante todo, de la estadounidense.

Mas el carácter paradójico de la división del mundo por las "nuevas izquierdas" (y, en definitiva, de su ideología), consistió precisamente en la percepción de la disgregación social como función y resultado de los procesos social-integrales, justificando y fundamentando, a la vez, el rumbo a la "negación del establishment" con los argumentos formulados por los ideólogos burgueses orientados apologéticamente. Es cierto que, al valorar los fenómenos descritos por estos últimos, las "nuevas izquierdas" cambiaron los signos por los contrarios, pero, si esta operación repercutió en algún modo en sus concepciones sobre el ideal social opuesto al establishment, en cuanto a sus ideas sobre la sociedad existente no modificaba en manera alguna su situación de prisioneros de la ideología de la integración y la tecnocracia. A propósito, este "aprisionamiento del espíritu", es decir, la

apropiación no crítica de ideas ajenas, determinó precisamente el pesimismo de las "nuevas izquierdas" y sus ideólogos, pues el optimismo antirrevolucionario jamás sirvió de base sólida para la formación de un optimismo revolucionario.

La pesimista valoración de la realidad social y, principalmente, de la sociedad industrial adelantada, por los ideólogos radicales de izquierda, se asienta en la definición de dicha sociedad como totalitaria desde su base misma.

Los críticos sociales del Instituto de Francfort, pudieron observar directamente el proceso de consolidación del totalitarismo fascista basado en el empleo descarado de la fuerza, en el terror. Mas resultó que esta sociedad no era el tipo único de sociedad totalitaria. Estados Unidos apareció ante ellos como nueva variedad del totalitarismo asentado ya no en una violencia brutal con ayuda de las bayonetas, sino en una racionalidad tecnológica. Esta realidad social empíricamente observada, sirvió precisamente de base para concluir que el totalitarismo es lo caractéristico de la época en su conjunto, y no sólo de una sociedad concreta. "La era actual —declara Marcuse— tiende a ser totalitaria incluso cuando no produzca Estados totalitarios"[1].

Los ideólogos radicales de izquierda ven el principal rasgo del totalitarismo en que la comunidad (ante todo, el Estado y su cultura) absorbe a la individualidad. El individuo se subordina coercitivamente (pero casi sin percibirlo) a esta comunidad. Sin embargo, dichos ideólogos lo consideran no tanto resultado de la dominación del sistema capitalista de relaciones como del desarrollo de la técnica, de la tecnología, de la "civilización tecnológica" que, según ellos, conduce infaliblemente al aplastamiento de la libertad. "En todo el mundo de la civilización industrial —dice Marcuse—, la dominación del hombre sobre el hombre va creciendo por su volumen y eficiencia. Esta tendencia no apa-

---

[1] H. Marcuse. *Eros and Civilization.* Boston, 1966, p. XXVII.

rece como una regresión incidental, transitoria en el camino del progreso. Campos de concentración, exterminios en masa, guerras mundiales y bombas atómicas no son "reincidencias en la barbarie", sino desenfrenado empleo de las realizaciones de la ciencia, tecnología y formas de dominación modernas. Y la subyugación y destrucción más efectivas del hombre por el hombre tienen lugar en lo alto de la civilización, cuando los logros materiales e intelectuales del género humano parece que pueden conducir a la creación de un verdadero mundo libre"[2].

No cuesta trabajo advertir que aquí el estricto análisis sociológico de una sociedad concreta está remplazado por una descripción emocional de un "infierno" abstracto, descripción que se plantea el objetivo de provocar repugnancia al mismo y el deseo de retirarlo simplemente del camino que sigue la humanidad.

En la sociedad "totalitaria" descrita por los radicales de izquierda, los eslabones de los mecanismos sociales son tan ajustados uno a otro que no queda menor espacio en que puedan emerger y funcionar algunos contramecanismos, contrafuerzas. Es más, incluso no queda "espacio" para mantener una distancia crítica, para echar una mirada sobre uno mismo desde un punto de vista distinto. Esta sociedad carece de voluminosidad histórica, es llana, lineal, o, según terminología de Marcuse, "unidimensional".

Marcuse imprime carácter universal a la categoría de la "unidimensionalidad", puesto que ella permite, a su juicio, fijar nítidamente la esencia de la sociedad "totalitaria" tanto en conjunto como en detalles. La "unidimensionalidad" es homogeneidad que excluye cualquier alternativa (social, política, teórica, artística, etc.), es unificación, uniorientación. La "unidimensionalidad" significa falta de confrontación, de crítica que rebase el marco del sistema de relaciones sociales existentes y, por ende, conciliación con el orden de cosas existente.

---

[2] Ibid., p. IV.

En el plano político-social, la "unidimensionalidad", como la concibe Marcuse, significa que en la sociedad capitalista adelantada faltan las fuerzas capaces de oponerse consciente y consecuentemente a las relaciones sociales dominantes para someterlas, en fin de cuentas, a la negación revolucionaria. "El progreso técnico, extendido a todo el sistema de dominación y coordinación —escribe Marcuse— ha creado formas de vida (y de poder) que aparentemente reconcilian las fuerzas opuestas al sistema y destruyen o refutan toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación del trabajo pesado y de la dominación... Esta contención del cambio social es posiblemente el logro más singular de la sociedad industrial adelantada: general aceptación del Propósito Nacional, política bipartidista, declinación del pluralismo y colisión del Business con el Trabajo, en el marco de un Estado fuerte, testifican la integración de los contrarios que es resultado, como asimismo requisito de este logro"[3]. Así pues, Marcuse quiere hacer creer que en el marco del sistema de relaciones dominante en la sociedad capitalista actual ya no hay lugar para fuerzas antagónicas, pues, desde su punto de vista, tanto el proletariado como la burguesía persiguen fines únicos y comparten, en el fondo, ideales políticos comunes. El proletariado, supone Marcuse, está "integrado" en el sistema del capitalismo monopolista de Estado. Esta "integración" tiene, a su juicio, un carácter total, extendiéndose a todos los dominios de la actividad vital. El trabajador se siente copartícipe del cumplimiento del "Objetivo Nacional" no sólo en la producción o en la esfera política, sino también en la vida cotidiana, en su casa. El obrero y el empresario ven los mismos programas televisados y las mismas películas, leen la misma prensa, gozan de los mismos servicios, sintiéndose ambos satisfechos.

En su tiempo, Marx, al caracterizar el antagonismo de clases en la sociedad burguesa, decía: "La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajena-

[3] H. Marcuse. *One-dimensional Man.* Boston, 1968, p. XII.

ción humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es su *propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Es, para decirlo con palabras de Hegel, en la reprobación, la *sublevación* contra la reprobación, una sublevación a que se ve empujada necesariamente por la contradicción entre su naturaleza humana y su situación de vida, que es la negación franca y abierta, resuelta y amplia de esta naturaleza misma. Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, por tanto, la parte conservadora y el proletariado la parte destructiva. De aquél parte la acción del mantenimiento de la antítesis, de ésta la acción de su destrucción"[4].

Por lo visto, Marcuse no se opondría a la afirmación de que actualmente también tanto la burguesía como el proletariado "representan la misma autoenajenación humana". A su juicio, en su "racionalidad" enajenadora el mundo existente es profundamente irracional. Y esta irracionalidad, sin ninguna diferenciación absorbe a todos los miembros de la sociedad pertenecientes a distintas clases. Pero las contradicciones internas propias de la sociedad "unidimensional" están metidas dentro, sin poder manifestarse en vista de la oposición de la organización técnicamente "racional" de la sociedad existente, que contribuye a aplastarlas. Según Marcuse, conduce a esta situación el propio desarrollo lógico de la idea de la razón, típico de la civilización europeooccidental. "El mundo operacional cerrado de una civilización industrial adelantada, con su terrible armonía de libertad y opresión, de productividad y destrucción y de progreso y regreso —dice Marcuse— está prescrito en la idea de la Razón como un proyecto histórico específico"[5]. Como resultado, la sociedad ha alcanzado topes de "racionalidad" que la hacen irracional. Además, ha introducido la idea de esta

[4] C. Marx y F. Engels. *Obras*, ed. en ruso, t. 2, pág. 39

[5] H. Marcuse. *One-dimensional Man*, p. 124.

"racionalidad irracional" en la conciencia de los individuos, privándola de medición crítica. El individuo destruible y matable, unido de modo puramente mecánico con otros individuos y, por eso, absolutamente solitario, sin embargo se siente "feliz" en este "infierno racional".

Aquí se pone de manifiesto precisamente la absoluta divergencia entre Marx y Marcuse. Este último afirma que la clase obrera, siendo autoenajenada, deja de sentirse "destruida en esta enajenación", deja de ser "sublevación" encarnada, deja de constituir la parte destructora del antagonismo. Se siente satisfecha con su enajenación, porque la misma está acompañada de suficiente confort.

A juicio de Marcuse, esta fusión de los contrarios se ha logrado mediante una manipulación "racional" con los individuos apoyada en una vasta red de medios de control sobre las masas, de comunicación masiva, con cuya ayuda se introducen en la conciencia de las masas las demandas estabilizadoras unificadas.

La crítica de Marcuse a la sociedad "unidimensional" le ha proporcionado no pocos adeptos entre la masa radical de izquierda que incluso le han proclamado "revolucionario" antiburgués y le colocan entre las primeras filas de los filósofos humanistas de la segunda mitad del siglo XX. El aspecto fenomenológico-descriptivo de la concepción marcuseana, que le ha ganado precisamente no pocas voluntades, obligándolas a creer en las recetas de Marcuse, subraya en efecto varios aspectos de la vida material y espiritual de la actual sociedad capitalista adelantada y fenómenos que han afectado la conciencia de los distintos sectores sociales.

En el clima de la crisis del sistema social capitalista, la clase dominante de los países capitalistas adelantados intenta unificar la sociedad, cohesionarla sobre la base de los valores que, desde el punto de vista de la burguesía monopolista de Estado, aseguran la inmutabilidad del existente orden de cosas, y también intenta despersonificar a todos los miembros de la sociedad, convirtiendo a cada uno de ellos en tornillo de una gigantesca máquina social.

Esto halla su reflejo en la "extensión del individualismo consumidor y de la competencia consumidora a la conciencia de una parte considerable de la población, lo cual se manifiesta en una constante lucha por poseer las cosas como símbolos del prestigio social de la personalidad"[6]. El cambio del mecanismo de interacción entre el mercado y la producción, como resultado del cual actualmente las mercancías sobrantes no se destruyen, sino que se imponen al consumidor, conduce a un fenómeno que se podría calificar de "superconsumo oculto". El consumo se convierte de condición de vida en su sentido[7]. Si en los albores del capitalismo, Descartes pudo decir: "Yo pienso, luego existo", ahora, en el ocaso de la era burguesa, esta fórmula, si se la interpreta en el plano sociológico, en una sociedad capitalista altamente desarrollada, podría ser absolutamente distinta: "Yo consumo, luego existo".

Es característico, además, que la orientación y la sicología consumista, formadas por el aparato burgués, están calculadas, ante todo, para convertirlas en modo de existencia de los sectores proveedores del consumidor masivo, es decir, de los trabajadores.

La "racionalización" capitalista, rigurosamente calculada, se extiende ineluctablemente a todas las manifestaciones de la vida humana. Pasa a ser característico, en vez de un enfoque cualitativo, el cuantitativo de todos los objetos manipulados y, ante todo, del hombre mismo. En tales condiciones, la personalidad humana pierde su autovalor, convirtiéndose en cosa entre cosas.

Se propaga la cultura comercial, basada en estereotipos destinados a todos los sectores de la población, orientándolos a conformarse con la realidad, a "aclimatarse" a la misma.

---

[6] *El leninismo y el movimiento obrero revolucionario mundial,* ed. en ruso, pág. 478.

[7] En varias obras de la literatura progresista actual, se revelan los rasgos fundamentales de este modelo de sicología consumista. Véase, por ejemplo, la novela de Coronel y Wercoure *Cuota, o "Partidarios de la prosperidad"*.

Existe asimismo una lengua "unificada", o sea, gran colección de frases estereotipadas cuya forma permite ocultar el contenido de los valores políticos y morales. Los medios de demagogia política son utilizados no sólo por los liberales burgueses, sino también por las fuerzas evidentemente reaccionarias.

Pero, la crítica marcuseana a la "sociedad de consumo", si se la examina atentamente, manifiesta su carácter unidimensional. El crítico social, además de sobrestimar el grado de unificación de la sociedad estadounidense, que le ha servido de modelo de "sociedad contemporánea" como tal, extiende muy ilegítimamente las tendencias captadas por él en los Estados Unidos a la actual sociedad capitalista en conjunto, abstrayéndose de las condiciones y tendencias concretas del desarrollo social en distintos sectores del mundo capitalista. Tal resultado se predetermina en gran medida ya por los principios iniciales de la estructuración de una "teoría crítica". Marcuse, igual que otros ideólogos radicales de izquierda, trata de asentar la crítica a la sociedad capitalista contemporánea, en las teorías y construcciones ideológicas utilizadas para justificar el capitalismo.

Por ejemplo, al negar el papel revolucionario de la clase obrera en los países capitalistas adelantados, Marcuse toma muchas ideas de Raymond Aron, y, al identificar el capitalismo con el socialismo como variedades de la "sociedad industrial", se basa en la teoría de la "sociedad industrial única" y la teoría de convergencia de William Rostow y otros sociólogos apologistas del capitalismo. Como resultado, las opiniones marcuseanas, conservando exteriormente una forma anticapitalista, carecen de auténtica esencia crítico-revolucionaria, convirtiéndose en tinglados utópicos que "se digieren" y asimilan fácilmente por el sistema del capitalismo monopolista de Estado.

Las conclusiones sobre la "unidimensionalidad" de la sociedad capitalista adelantada y acerca de que su proletariado ha perdido su papel revolucionario, dimanan de que Marcuse indentifica los procesos integrales con el proceso

calificado por él como un paso de la sociedad de la "bidimensionalidad" a la "unidimensionalidad"; de que fetichiza la técnica, considerándola como causa que forma (a través del mecanismo de las necesidades) una conciencia "feliz", carente de contradicciones; de que absolutiza la relativa independencia de ésta; de que no estudia la estructura de las necesidades sociales desde el punto de vista de su desarrollo histórico, sino desde el punto de vista de "tipos ideales" apriorísticos.

Al enfocar así la sociedad, el crítico social la concibe como fenómeno puramente cultural (o una estéril abstracción ética), y no como organismo multidimensional en desarrollo, en que todo fenómeno social debe enfocarse como momento del proceso histórico y calificarse tomando en consideración la perspectiva.

La historia acredita que cada nueva etapa de evolución de la sociedad crea nuevas premisas para su integración material y espiritual, sin la cual resultaría imposible el desarrollo de la producción y del intercambio de actividad. Como señalaba Marx, el capitalismo hace colosal trabajo en esta dirección. Al crear el mercado nacional y mundial de la producción material, el capitalismo, ya en las fases relativamente tempranas de su desarrollo, unifica las formaciones regionales otrora aisladas, subordinándolas al poder único central e implantando la legislación común y los modelos nacionales. Pero mientras el capitalismo se desarrolla no sólo en profundidad, sino también en amplitud, mientras los monopolios no sustituyen la libre competencia, y los medios de comunicación, como resorte de la influencia directa en la conciencia, no revisten aún carácter "masivo" y la "conciencia de masas" no constituye todavía el objeto directo de estos medios, la vida nacional se regula principalmente con ayuda de resortes económicos. El paso de la libre competencia al monopolio, la formación del sistema socialista mundial y el desmoronamiento del sistema colonial del imperialismo obligan a la burguesía dominante a buscar reservas para fortalecer sus posiciones. En su afán de obtener la ganancia

máxima, crea un sistema de gestión económica apoyado en la centralización más amplia posible, bajo el capitalismo, y en la introducción del mayor número posible de modelos y estereotipos laborales de producción. En el ambiente en que el capitalismo adquiere cada vez más el carácter monopolista de Estado y de confrontación de los dos sistemas, los resortes económicos no son suficientes para administrar el organismo social. Se hace necesario dirigir las masas influyendo directamente sobre su conciencia y formar el mercado nacional de mercancías estandardizadas de la producción espiritual, como fuerza social integradora que debe unificar a todos los miembros de la sociedad en base a la producción capitalista. La revolución científico-técnica ayuda a resolver este problema, aunque, claro, no constituye una causa directa de su aparición.

Partiendo de que el capitalismo moderno trata de utilizar los procesos de integración que se operan en sus entrañas, para formar al individuo "unidimensional", esto es, dócil, de ideas no críticas y de sentimientos apologistas respecto a la realidad social, Marcuse, sin embargo, se inclina a ver la causa de todos los males sociales, encarnados en la "unidimensionalidad", en la organización racional de la producción y en la creación de un sistema íntegro y bien organizado de instituciones de producción, administrativas y culturales que asientan su actividad en la técnica moderna.

Aplastado sicológicamente por el poderío del capital que priva de un status social estable a los sectores sociales cuyos intereses representa Marcuse, este "filósofo crítico" no quiere ver ni el carácter doble, internamente contradictorio de la propia integración capitalista, ni la diferencia cualitativa entre las funciones de la técnica, ni la diferencia entre los objetivos finales de los procesos integrales en las condiciones de los sistemas sociales diferentes.

En efecto, los procesos de integración económica que se operan en la propia sociedad capitalista tienen doble carácter. Al crear las premisas para reforzar la explotación de los trabajadores, intensificar el trabajo y moldear espiritual-

mente a las masas, objetivamente estos procesos contribuyen a formar las premisas materiales del socialismo que, a su vez, da término al trabajo histórico comenzado en el capitalismo.

Pero en el marco de las propias relaciones sociales capitalistas tampoco la integración económica lleva automáticamente a la integración social y política, a la fusión del proletariado con la burguesía, a la "desrevolucionarización" de los partidos políticos de la clase obrera, es decir, a la "unidimensionalidad", pues si las relaciones de propiedad influyen sobre la orientación y los fines de la integración, esta última no conduce directamente a un cambio radical de las relaciones dominantes de propiedad y administración, no pone fin a la explotación del trabajo por el capital y, por ende, no suprime los factores objetivos que determinan la situación del proletariado como clase revolucionaria en la sociedad capitalista.

En la actitud de Marcuse, y, por cierto, de otros ideólogos radicales de izquierda hacia la técnica, saltan a la vista elementos de la conciencia de la élite técnico-burocrática actual que fetichiza el papel de la técnica en la vida de la sociedad, determinando sus funciones al margen de los vínculos sociales en que se enlaza el sistema de máquinas. En la sociedad "burguesa adelantada", el progreso de la ciencia y la técnica y la ampliación de la esfera de su empleo, forman un clima favorable para que aparezcan nuevos ídolos y para que prospere el fetichismo científico-tecnológico. Expresando directamente la percepción y la concepción del mundo de la tecnocracia, este fetichismo, empero, preside no sólo la conciencia tecnocrática apologéticamente orientada, sino también la conciencia antitecnocrática romántica que pretende encarnar la visión humanista moderna del mundo. Precisamente son el reconocimiento del dominio de fetiches científico-técnicos y la prepotencia de la tecnocracia, los que sirven de base para que la conciencia romántica justifique su espíritu antitecnocrático militante y su propia existencia. Pero en cualquier caso, no importa si se consideran la cien-

cia y la técnica como fuente de todos los "bienes" o como causa cardinal de todos los "males" sociales, la conciencia fetichista las convierte injustificadamente (interpretándolas, a propósito, en el espíritu positivista) en rasero absoluto y universal de todos los procesos sociales y vincula el cambio de la situación del hombre en la sociedad y la transformación radical de ésta última precisamente con la modificación de las funciones sociales de la ciencia y la técnica, exigiendo la ampliación o, por el contrario, la limitación de su poder. Marcuse acusa a Marx de "haber subestimado" el papel esclavizador de la técnica: "Marx subestimó el grado en que ella domina a la naturaleza y al hombre, el grado en que la tecnología controla la libertad y la autodeterminación del individuo: la asimilación de la libertad y la necesidad, la satisfacción y el aplastamiento de las esperanzas de la política, el business y el individio"[8]. Semejantes acusaciones se deben a una interpretación subjetiva de la actitud de Marx hacia la técnica. Para Marx, el problema de la técnica no era un problema abstracto del bien y del mal. El analizaba la técnica en el sistema de relaciones sociales concretas. Estas últimas cambian con el desarrollo de la técnica, pero en el contexto general de la realidad social, la voluntad de la clase y sus acciones, en definitiva, condicionadas por el carácter de las relaciones de producción, determinan siempre el papel social de la técnica en la sociedad. La técnica puesta entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, "cobra vida", adquiriendo así la capacidad de cumplir funciones contradictorias. Pero el carácter doble, contradictorio, de las funciones de la técnica es carácter contradictorio de la propia realidad social, de la sociedad misma.

Es evidente que no sólo la ciencia y la técnica, sino también toda la cultura humana en conjunto, cada uno de sus elementos, son funcionalmente contradictorios en potencia, lo cual se debe al carácter contradictorio de la exis-

[8] H. Marcuse. *Socialist Humanism?* In: *Socialist Humanism.* N. Y., 1962, p. 112.

tencia misma del hombre como artífice de la cultura. La complejidad de la técnica moderna crea la apariencia de que es funcionalmente independiente por completo de la sociedad y, tanto más, del individuo. Mas cualquiera que sea la complejidad de la técnica, el problema de cuál es precisamente su función real, cuál de sus funciones potenciales se empleará, depende del hombre mismo, más bien, del carácter de las relaciones entre los hombres en el proceso de producción, distribución y consumo.

La posición de Marcuse, Adorno y algunos otros críticos sociales, ante todo, de los del Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort, se debe un tanto también a su suerte personal. Claro que esto no es la causa principal que permita comprender la génesis y la esencia de las teorías radicales de izquierda, pero es precisamente el aspecto personal, el "destino personal", el que permite revelar en cierto grado las peculiaridades de estas teorías, aclara cómo comprenden sus autores los destinos de la sociedad en que viven. Tanto Marcuse como Adorno son filósofos y sociólogos alemanes educados en el espíritu de "tradicionales" valores europeos, de manifestaciones de respeto al "espíritu sublime". Al ir a parar a Estados Unidos, país industrial, ellos no podían menos que sentirse bastante incómodos en aquel mundo muy peculiar, mundo de "racionalidad" tecnológica, mundo de cálculo y beneficio que dominan hasta los aspectos más íntimos de la vida, mundo de standardización, donde todos los hombres parecen unificados. Ellos resultaron "outsiders" de aquel mundo "racionalizado". Y no es casual que pasasen a ser ideólogos de "outsiders", es decir, de hombres descarrilados del camino habitual. El "outsider" es muy propenso al pesimismo. Pierde terreno bajo sus pies, pareciéndole que se desmorona todo el mundo, el cual se convierte en una gris masa uniforme, en un "saco con patatas" no distinguibles unas de otras.

Al hablar de la "unidimensionalidad", como falta de la medición crítica en las instituciones político-sociales y culturales contemporáneas de la "sociedad adelantada", y en la

conciencia de los ciudadanos de la misma, como uniformidad e identidad de opiniones, gustos, costumbres, etc. de los individuos, Marcuse expresa, ante todo, su propio pesimismo, y tal estado le impide reflejar con acierto el cuadro auténtico de las relaciones sociales reales.

Si nos remitimos a la historia de la cultura, podemos advertir que el pesimismo se nutre a menudo precisamente de las ideas sobre la "unidimensionalidad", la unificación de la vida social, y que mucho antes de Marcuse la idea sobre la "unidimensionalidad" (aunque expresada con otros términos) se exponía en la literatura, ya en tiempos en que aún no existía ningún indicio visible de "unidimensionalidad".

El pesimismo vinculado con la idea sobre la "unidimensionalidad", figura en las obras de Erich Fromm, y, antes, en las de Ortega y Gasset y otros partidarios de la concepción de la "sociedad de masas". Un cuadro de la sociedad "unidimensional", figura en la novela utópica de Aldous Huxley *El bravo mundo nuevo.* Y si nos adentramos más en la historia, resulta que incluso los populistas rusos que, como es lógico, no podían observar ninguna unidimensionalidad manifiesta, hablaban de una sociedad unidimensional de masas. Por ejemplo, en el libro *Menudencias de recuerdos de un viaje*, que se editó en 1883, Gleb Uspenski, escribe que al regresar a su casa después de un viaje por el Mar Caspio, siente una inexplicable angustia. El vapor en que navega, tropieza a cada paso con barcas llenas de pescado. A su pregunta de qué clase de pescado le contestan que es vobla que ahora "va a granel". "Sí —piensa él—, es por eso que siento angustia... Ahora todo "irá a granel"... Y si el siluro va a granel, por muchos millares, formando unas hordas imposibles de disipar, y el vobla también va "a granel", por millones de seres "uniformes", y el pueblo será también "uniforme", de Arjánguelsk a "Adesta", de "Adesta" a Kamchatka y de Kamchatka a Vladikavkaz, y más lejos, hasta las fronteras persa y turca. Hasta Kamchatka, Adesta, Petersburgo y Lenkorán, todo será a granel, igual, como si acuñado —campos y espigas, rocines y tierra, cielo y árbo-

les, aves e isbas, hombres y mujeres—, todo uniforme, tendrá los mismos colores, pensamientos, trajes y canciones... Todo será a granel —la naturaleza a granel, el filisteo a granel, la moral a granel, la verdad a granel, la poesía a granel— en una palabra, una tribu homogénea de cien millones de seres, que vive una vida igual, piensa colectivamente y es comprensible sólo como un todo. Es imposible separar de esta masa multitudinaria a un hombre, digamos a Semión Nikitin, nuestro pedáneo, y tratar de comprenderlo... Se puede comprenderlo sólo "en un montón" de otros semión nikitin. Un vobla vale un centavo, pero millones constituyen un capital. Y un millón de semión nikitin también constituye un ser, un organismo rebosante de interés, mientras que tomados por separado, *con sus pensamientos,* son inconcebibles e imposibles de estudiar... Millones de seres viven "como los demás", y cada uno de ellos siente y comprende que "en todos los sentidos" vale un centavo, igual que el vobla, y que significa algo únicamente "en un montón"..."[9]

A Marcuse le parece también que ahora todo va "uno a uno" y, si es así, difícilmente se puede esperar que se manifiesten las contradicciones propias de la sociedad capitalista desarrollada.

¿Es compatible semejante pesimismo con el espíritu revolucionario? Es cierto que una obra pesimista por su contenido puede desempeñar notable papel en el despertar de la conciencia del pueblo. Así le ocurrió, por ejemplo, a P. Chaadáev que, como dijera Plejánov, con su "carta filosófica" de carácter pesimista "hizo incomparablemente mucho más para el desarrollo de nuestro pensamiento"[10] que algunos sociólogos "optimistas". Empero, en este caso, el pesimismo puede servir tan sólo de primer impulso para que aparezcan opiniones que superen el pesimismo. El propio pesimista también puede resultar participante de un movimiento político o cultural de masas, pero no como su teórico o jefe ideológico,

---

[9] G. Uspenski. *Obras Escogidas,* ed. en ruso, Moscú, 1938, págs. 644-647.

[10] J. Plejánov. *Obras,* ed. en ruso. Moscú, 1925, T. X. pág. 135.

pues en el pesimismo no puede encontrar un firme apoyo ninguna acción revolucionaria que tiende al futuro. El pesimismo en general, al predecir la derrota inevitable de quienes hayan decidido poner manos a la obra, frena la enérgica actividad orientada a cambiar la situación existente. Si se trata precisamente de una revolución, y no de un impulso de desesperación, el pesimista no es revolucionario, sino antirrevolucionario. Y si los participantes en algunos movimientos de protesta (y los que estimulaban a ellos) proclamasen "jefes revolucionarios" a pesimistas del tipo de Marcuse, esto podría ser resultado de confusión o de falta de verdaderas condiciones revolucionarias en tales participantes[11].

En el mejor de los casos, el pesimista puede señalar tan sólo la deseabilidad, y en manera alguna la necesidad histórica de los cambios revolucionarios, pues no conoce las fuerzas capaces de comenzar y llevar a término victorioso la lucha por las transformaciones radicales.

No queda más remedio que desear pasivamente que se produzca lo que no puede producirse, o cifrar esperanzas en las fuerzas "de más allá", es decir, por cuanto no se trata del Dios, las fuerzas periféricas que se encuentran al margen del sistema dado.

En este caso, ¿qué es lo que provoca la protesta en el radical pesimista de izquierda? ¿Puede ser la indignación

---

[11] "Estos enunciados —señala E. Fromm, citando las últimas frases rebosantes de desesperación del *Hombre unidimensional*— muestran cuán equivocados son los que atacan o admiten a Marcuse como líder revolucionario; pues la revolución no se ha basado jamás y, en general, no puede basarse en la falta de esperanza. Pero Marcuse incluso no tiene relación con la política, pues si uno no emprende pasos que enlacen el presente con el futuro, no tiene nada que ver con la política, sea ésta radical o de otra índole. Marcuse es, en esencia, un ejemplo de intelectual no alineado que presenta su personal desesperación como teoría radical. Infortunadamente la falta de comprensión y, en cierto grado, de conocimiento de Freud le permite tender puente hacia una síntesis del freudismo, el materialismo burgués y el hegelianismo sofisticado, el puente que le parece a él, igual que a otros "radicales" semejantes, la construcción teórica más progresista" (E. Fromm. *The Revolution of Hope*. N.Y., 1968, pp. 8-9).

moral? ¿O el impulso súbito del alma? No cabe duda de que los ideólogos radicales de izquierda tienen mucho de común con los moralistas abstractos. Mas no obstante, el resorte más fuerte que empuja a los radicales pesimistas de izquierda a exhortar a la rebelión no es la indignación moral, sino el temor ante el horroroso futuro de la humanidad, que se debe, a su parecer, a la actual "prosperidad consumista" y que conduce a la degradación del hombre.

Es el temor del radical pequeñoburgués ante la transformación de la sociedad "totalitaria", basada en una "tolerancia represiva", en variante aún peor del totalitarismo asentado en la introducción de las necesidades y valores represivos en la estructura misma de los instintos del hombre. Marcuse tiene miedo de que este proceso conduzca a la transformación de la sociedad humana en "granja de cría de animales" orwelliana, y a que "el bravo mundo nuevo" de Huxley asuma realidad[12]. El hombre, razona Marcuse, se ha adoptado a la represión hasta dejar de percibirla, y esta capacidad de adaptación lo puede conducir demasiado lejos. "Como resultado —cita Marcuse el libro de R. Dubois *El hombre que se adapta*—, en base a la selección puede surgir un género de seres humanos predispuestos genéticamente a aceptar como algo que se sobrentiende el modo de vida ordenado y protegido en el mundo contaminado, del cual desaparecerán todo el salvajismo y fantasía de la naturaleza. Los animales domésticos y los roedores del laboratorio pasarán a ser auténticos modelos para estudiar al hombre"[13].

El miedo da rienda suelta al pesimista, provoca su protesta, sirve de impulso para la rebelión y la negación del

---

[12] Las imágines creadas por Huxley y Orwell, persiguen a cada paso a Marcuse para quien la protesta de la juventud es protesta contra el mundo orwelliano. "Los rebeldes quieren —escribe él—. . . hacer que la vida sea digna para vivirla, comprendiendo que esto es posible ya hoy y que el logro de este fin necesita una lucha que no puede contenerse más por las reglas y prescripciones de la seudodemocracia en un Libre Mundo Orwelliano" (H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. X).

[13] Véase H. Marcuse. *An Essay of Liberation*, p. XVIII.

existente orden de cosas, colocándolo entre la desesperación y la esperanza que determinan precisamente las formas que elige para negar el "establishment" burgués. Las tinieblas de la sociedad "totalmente" organizada no son descomponibles en "luz" y "oscuridad"; en las tinieblas no hay luz, no hay diferencias. Pero si de las tinieblas no se puede "separar" la luz, la negación no puede ser en manera alguna "anulación" dialéctica. El mundo debe ser sometido a una negación "total". "La desesperación-en-el miedo", no vinculada con la esperanza, impone la forma pasiva de negación, la llamada "Gran Negativa".

2. DIALECTICA DEL NIHILISMO

El acorde final del *Hombre unidimensional,* publicado por primera vez en 1964, es declaración programática de la "Gran Negativa": "las capacidades económicas y técnicas de las sociedades estabilizadas son suficientemente vastas para hacer ciertas concesiones a los vencidos y sus fuerzas armadas están suficientemente entrenadas y equipadas para enfrentarse a situaciones de emergencia. No obstante, el espectro vuelve a aparecer, dentro y fuera de las fronteras de las sociedades adelantadas... La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos capaces de tender un puente entre el presente y el futuro; sin prometer algo y mostrar éxitos, se queda negativa. De este modo ella quiere permanecer leal a todos los que, sin tener esperanza, han entregado y entregan su vida a la Gran Negativa"[14].

La "Gran Negativa" que constituye, según Marcuse, tanto el principio y la crítica teóricos, como la acción crítica, es

[14] H. Marcuse. *One-dimensional Man,* p. 257. En su forma inicial el principio de la "Gran Negativa", como derrocamiento de lo que parece ser auténtico, siendo, en el fondo, no auténtico, fue expuesto por Marcuse en el libro *Eros y civilización* y se refería a la creación artística. Diez años más tarde, al haber llegado Marcuse a la conclusión sobre el "fin de la utopía", consideró posible extender este principio a todo el mundo social.

una negación total de la sociedad existente, negación no unida a la búsqueda de lo positivo en el seno de esta sociedad, a la búsqueda de los puntos de apoyo concretos que permitan tender un puente entre el presente y el futuro. Es cierto que en trabajos posteriores, sobre todo en *Un ensayo de liberación*, Marcuse trata de ligar la "Gran Negativa" con algún contenido positivo: "Sin embargo, actualmente esta amenazante homogeneidad está debilitada, comenzando a abrirse paso, a través de la cortina de represión, cierta alternativa que se expresa no tanto en un camino especial hacia el socialismo como en el surgimiento de diferentes fines y valores, de distintas aspiraciones en los hombres y mujeres que ofrecen resistencia al cruel poder explotador del capitalismo corporativo y rechazan incluso sus realizaciones más admisibles y liberales. . ."[15]

Al descubrir los indicios del "debilitamiento del carácter monolítico" de la sociedad existente y de la aparición de una alternativa, Marcuse estima posible pasar de la forma pasiva de la "Gran Negativa", como manifestación de "la desesperación-en-el miedo", a su forma activa: la rebelión como manifestación de "la esperanza-en-la desesperación".

Pero esta rebelión, estos "nuevos fines y valores y nuevos anhelos", nacen de la inexistencia del mundo existente y no están vinculados en su crecimiento, ni por su forma ni por su contenido, con las instituciones y valores existentes en el seno de la sociedad capitalista. Al proclamar el "reto permanente", la "sublevación permanente" y la rebelión, Marcuse encuentra la "represión social" incluso "en las manifestaciones más sublimes de la cultura tradicional, incluso en las manifestaciones más espectaculares del progreso técnico"[16].

Esta concepción de la negación del "mundo de represión", no resulta de un análisis sociológico concreto del sistema de las relaciones dominantes en la sociedad capitalista actual, sino de una idea puramente especulativa sobre el modo de

---

[15] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. VII.
[16] Ibid., p. IX.

solución de las contradicciones sociales, de una "dialéctica negativa".

Los ideólogos radicales de izquierda, insistiendo en la negación absoluta del mundo existente, tratan de manifestar así su actitud también hacia el positivismo como base ideológica del conformismo político, como "absolutización de lo dado inmediatamente"[17]. El positivismo como modo de existencia y encarnación del pensamiento "unidimensional", estiman los ideólogos radicales de izquierda, debe ser rechazado, oponiéndosele la dialéctica, crítica y revolucionaria por su misma esencia. La función del pensamiento dialéctico es "derrocar la presunción y engreimiento del sentido común, minar la funesta fe en la potencia y el idioma de los hechos..."[18]

Pero a juicio de Marcuse, Adorno y sus partidarios, la dialéctica es crítica y revolucionaria tan sólo si es "negativa". Mientras tanto, afirman los ideólogos radicales de izquierda, el mundo capitalista actual, sumido en el empirismo positivista, el reformismo político y la apología social, mata el "pensamiento negativo" como encarnación de una alternativa peligrosa.

Por eso, la formulación de la "dialéctica negativa" ocupa uno de los lugares centrales en la actividad de los filósofos y sociólogos que resultaron ideólogos del radicalismo de izquierda actual.

Al formular los principios de la "dialéctica negativa", Marcuse y Adorno tratan de apoyarse en Hegel, suponiendo que su dialéctica, igual que la de Marx, no obstante todas

---

[17] W. Heise. *Aufbruch in die Illusion. Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland.* Berlin, 1964, S.S. 404-405. "El positivismo —escribe Heise—, al exponer desde su posición teórico-cognoscitiva de partida el punto de vista de los "dialécticos negativos", no da ninguna posibilidad de enfocar con espíritu crítico la realidad social: la absolutización de lo dado inmediatamente, de lo real, existente, presupone una ciega actitud positiva hacia la sociedad burguesa y la consolidación del poder de lo que ya existe".

[18] H. Marcuse. *Reason and Revolution.* Boston, 1960, p. IX.

sus diferencias, estaba presidida por el espíritu de la negatividad. Marcuse vincula directamente su remisión a Hegel con las necesidades acuciantes de resucitar el "pensamiento negativo". "Este libro —dice él en el prefacio de 1960 para *Razón y revolución*— fue escrito con la esperanza de que haría una pequeña contribución a revivir no a Hegel, sino la facultad mental que corre el peligro de ser obliterada: la fuerza del pensamiento negativo"[19].

Marcuse no acepta la dialéctica hegeliana debido a su contrariedad interna, pero, igual que Adorno, trata de "arrastrar" a Hegel hacia su propia "dialéctica negativa" lo cual se manifiesta en la definición de la filosofía hegeliana como "filosofía de la negación" y principalmente en su interpretación de la negación misma.

En realidad, el núcleo de la dialéctica de Hegel, su "alma", no es la negación, sino la contradicción. En este sentido, su filosofía podría llamarse más bien "filosofía de la contradicción" que "filosofía de la negación". La negación es tanto un proceso como el resultado intermedio del desarrollo en una etapa limitada en el tiempo, un momento de desarrollo. A diferencia de la contradicción en su calidad de unidad dialéctica de la afirmación y la negación, esta última no constituye un modo de desarrollo, sino un modo necesario para resolver la contradicción y tan sólo un modo de desarrollo en ese sentido estrecho.

La negación es contradicción realizada, manifestación de la madurez de ésta. El convertir la negación en modo de desarrollo, lo cual es muy típico del escepticismo filosófico y nihilismo político, equivale a renunciar a la dialéctica y pasar a las posiciones de una sofistería vulgar, pasar desde posiciones de la razón a las del sentido común. Cierto es que en algunas etapas del movimiento histórico, en que el desarrollo de la contradicción se retiene artificialmente, la propia negación (y hablando en términos políticos, la violencia), como reacción a la contradicción

[19] Ibid., p. VII.

irresuelta (y en este sentido, como intento de descubrir la alternativa) puede estimular la superación de la contradicción. Sin embargo, en este caso, por no estar preparada objetivamente la destrucción de la contradicción, la negación no puede aún conducir a la anulación, como resultado positivo de la negación, o a la realización de la alternativa, si se trata del aspecto político-social.

La absolutización, característica para el marcuseanismo, del papel estimulador de la negación y la transformación de ésta en modo absoluto de desarrollo se deben a cómo se interpreta la esencia de la negación.

Cada fenómeno se niega a sí mismo, pasando a otro, precisamente porque se contradice dentro de sí mismo, es decir, contradice su propia unilateralidad, abstracción, pero de ninguna manera su propia integridad. En caso contrario, la contradicción no podría desarrollarse dentro del objeto (sistema). El desarrollo se opera porque no se reduce a la negación ni se detiene en ésta. Para la dialéctica lo negativo es, al mismo tiempo, lo positivo, por encerrar en sí lo negable como momento, por encerrar, hablando con palabras de Hegel, precisamente el elemento "del cual procede (lo negativo) y sin el cual no existe". Por consiguiente, la positividad de la negación no es sólo funcional (negación como estímulo del desarrollo histórico), sino también enjundiosa (estructural). Una nueva estructura es momento del desarrollo tan sólo por incluir en sí elementos transformados (anulados) de la vieja estructura.

La negatividad absoluta, típica de Marcuse, que lo lleva al reino de la abstracción y del escepticismo, se explica en gran medida porque su método de crítica resulta predeterminado por su propio objeto: el pensamiento razonador y la sofistería positivista. El crítico radical piensa con antimonias: lo positivo —lo negativo, la afirmación— la negación. Este enfoque permite concebir la negación de los intereses subjetivos instantáneos de los individuos "integrados", sólo como afirmación de los intereses contradictorios —y otra vez instantáneos— de los propios críticos radicales. Este enfo-

que permite realizar la negación del pensamiento abstracto, razonador, final sólo en su propia base, en base de dicho pensamiento.

Esta posición explica en gran medida también la causa de la crítica marcuseana a la "razón" hegeliana. "El pensamiento dialéctico —anota Marcuse— no impidió a Hegel desarrollar su filosofía, convirtiéndola en sistema pulido y comprensivo que, en fin de cuentas, acentúa enfáticamente lo positivo. Supongo que es precisamente la propia idea de la Razón la que constituye el elemento no dialéctico de la filosofía de Hegel. Esta idea de la Razón comprende todo y, en definitiva, absuelve cualquier cosa por tener su lugar y función en el todo, y el todo se encuentra al margen del bien y el mal, de la verdad y la falsedad"[20].

Sin embargo, el problema es más complejo de lo que se imagina Marcuse. Se trata de que la acentuación de la positividad o, más exactamente, el conservadurismo hegeliano, encarnado en el reconocimiento del carácter acabado del proceso de desarrollo, en Hegel no se vincula simplemente con la idea de la razón. Tampoco se vincula con la traición de Hegel a su propia dialéctica, sino que se predetermina por esta última, como dialéctica idealista. "...El conservadurismo, si no es más que él, de la dialéctica de Hegel estriba en su base misma; él jamás traicionó a su dialéctica, pero su conservadurismo es menos visible en la exposición de las categorías abstractas y salta más a la vista en la exposición del material de la esfera social"[21].

La "razón" hegeliana comparte el destino de las demás categorías de su dialéctica. En la medida en que podemos hablar del "carácter dialéctico" de los demás elementos de la dialéctica de Hegel, podemos referirlo también a la "razón". Al afirmar que "lo que es real es racional", Hegel, como dialéctico, en absoluto quiere decir que lo real no me-

---

[20] Ibid., p. XII.

[21] K. Bakradze. "Epílogo" al libro de K. Gulián *Método y sistema de Hegel*, ed. en ruso, t. II, Moscú, 1963, pág. 810.

rezca una crítica, una negación, una anulación, en otros términos, que es completamente justificado en un momento histórico concreto. La "racionalidad" de la realidad, consiste en que encarna el carácter contradictorio de la razón, un momento de desarrollo: la realidad está sujeta a la negación, la anulación, "conservándose" (en forma anulada) en una nueva realidad. La "racionalidad" de la realidad consiste, por tanto, en que no está sujeta a una negación absoluta.

Claro que el conservadurismo de la dialéctica hegeliana, condicionado por su idealismo y porque el espíritu mundial se mueve en su desarrollo en un círculo "cerrado", impidió que Hegel revelara en plena medida este carácter dialéctico de la razón. Lo hizo Marx que salvó el "núcleo racional" de la dialéctica hegeliana. No es un secreto que la filosofía de Hegel permite ser interpretada de las maneras más distintas. Lo testimonia la historia de la filosofía en el curso de los dos últimos siglos. Ella puede ser "interpretada" también según el espíritu de unos u otros aspectos de la "dialéctica negativa". Pero será tan sólo una de sus posibles y, además, inadecuadas interpretaciones.

Existen aún menos motivos reales para deducir la "dialéctica negativa" del marxismo, aunque tanto Marcuse como Adorno pretendan apreciar las concepciones dialécticas que desarrollan si no como marxistas, al menos, como correspondientes al espíritu del marxismo "depurado", del conformismo hegeliano.

Marcuse parte de la tesis de que la comunidad de la dialéctica de Hegel con la de Marx, supuestamente se determina por su carácter negativo. "...La concepción dialéctica marxista de la realidad —escribe Marcuse en la *Razón y revolución*— fue motivada inicialmente por los mismos datos que la hegeliana, *por el carácter negativo de la realidad...* Cada hecho y condición sociales estaban derretidos en este proceso de modo que su significación puede ser captada únicamente cuando ellos se consideran en la totalidad a que pertenecen. Para Marx, igual que para Hegel, la "verdad"

estriba sólo en el todo, en la "totalidad negativa" "[22]. Cierto es que Marcuse en esta obra, contradiciendo las bases de su "dialéctica negativa", admite también la posibilidad de negar el todo como resultado de los procesos que se operan en él. Sin embargo, ya en el *Epílogo* de 1954 a *Razón y revolución,* al llegar a la conclusión de que el individuo está integrado en el todo, en una sociedad impersonal, que pasa a ser si no contradictoria, al menos, homogénea, siendo introducidas en ella sus contradicciones, Marcuse estima necesario subrayar la imposibilidad de que lo nuevo nazca como negación de la negación, pues, a su juicio, ya no existe base para tal negación. Estas tesis se desarrollan en el *Hombre unidimensional* y los trabajos posteriores de Marcuse, ante todo en su informe *Concepto de la negación en la dialéctica,* leído en 1966 en un congreso dedicado a Hegel.

Marcuse acusa a la dialéctica marxista de no tomar en consideración todos los elementos reales y, ante todo, subestimar las fuerzas de integración y contención de la fase adelantada del capitalismo, por lo cual analiza el progreso como resultado del desarrollo interior del sistema, estimando que "el futuro radica siempre en lo existente..."[23] A juicio de Marcuse, una integridad concreta no debe anularse desde dentro sino desde fuera.

En su deseo de evitar reproches por su enfoque mecanicista de los problemas de la dialéctica, Marcuse hace la reserva de que "cada integridad social determinada debe constituir parte de una totalidad mayor aún, en el marco de la cual puede ser derrotada desde fuera"[24]. En efecto, si se trata del estudio del funcionamiento y desarrollo de un sistema determinado no como aislado de otros sistemas cualitativamente

---

[22] H. Marcuse. *Reason and Revolution.* N.Y., 1954, p. 314.

[23] H. Marcuse. *Ideen zu einer Kritischen Theorie der Gesellschaft.* Francfurt a/M., 1968, S. 186.

[24] Ibid., S. 189.

Según Marcuse, toda la diferencia entre ellos consiste en que la "totalidad negativa" de Hegel era una "totalidad de la razón", mientras que la de Marx estaba vinculada con las condiciones históricas, con una forma determinada de desarrollo de la sociedad.

homogéneos, sino en interacción con estos sistemas que constituyen en su conjunto una nueva y más amplia totalidad, es legítimo plantear la cuestión sobre el cambio del papel de los límites de los factores "internos" y "externos" del desarrollo social. Pero incluso en este caso, el cambio de la correlación entre lo interior y lo exterior se opera a expensas de la ampliación de los marcos de lo "interior": lo que antes tenía lugar, por ejemplo, en un país capitalista, hoy puede extenderse al sistema capitalista en conjunto.

Así pues, la tesis de Marcuse es una aplicación del viejo esquema lógico a la nueva realidad social. Pero él hace aquí una nueva reserva. Resulta que cabe concebir lo exterior como "diferencia cualitativa", es decir, como algo que rebase el marco de los contrarios antagónicos (tales como el capital y el trabajo) partes de una integridad, y que no se reduce a ellos. Estar "fuera" quiere decir estar cualitativamente al margen del sistema existente, sin tener posibilidad de desarrollarse en su seno.

En este caso es evidente una completa ruptura entre lo interior y lo exterior, basada en la tesis de que se puede romper con la vieja esencia dada y, por ende, orientándose a las fuerzas sociales ajenas a dicho sistema. Es aquí precisamente donde Marcuse pone de manifiesto el sentido político de sus tinglados teóricos: toda la "dialéctica" de lo exterior y lo interior resulta el método de negación del papel revolucionario de la clase obrera como fuerza "interior", el método de argumentar el papel "revolucionario" de los outsiders como fuerza "exterior" respecto al modo capitalista de producción. A propósito, el propio Marcuse, al afirmar que "la fuerza de la negación... ya no está concentrada en alguna clase"[25], no oculta el intríngulis social de su "dialéctica negativa".

No hay necesidad de discutir con Marcuse de si puede ser agente de una nueva esencia una fuerza no orientada, por su situación real, a romper con un sistema concreto y salir de su marco. Para los marxistas es evidente la res-

---

[25] Ibid., S. 190.

puesta negativa, pues el paso a una nueva cualidad está ligado con la salida del marco de la vieja cualidad. Son muy otras las cuestiones de si es la clase obrera una fuerza "interior" respecto al sistema capitalista y si pueden, por principio, las fuerzas exteriores, no vinculadas con las interiores, ser agente material de la negación dialéctica.

En efecto, el proletariado, como clase explotada y creadora de la plusvalía, está enlazado necesariamente con el sistema capitalista, siendo respecto a éste una fuerza interior. Pero al mismo tiempo, el proletariado, como "clase para sí" que comprende la necesidad de una transformación radical y del cambio de su situación social, actúa respecto de la sociedad capitalista también como fuerza exterior, puesto que la negación cualitativa de su situación como clase explotada sólo es posible al margen del sistema capitalista. Por consiguiente, el proletariado, al encarnar en su desarrollo la contrariedad interior del sistema capitalista, es respecto del mismo fuerza tanto interior como exterior. Pero ello, precisamente, le hace capaz de actuar como agente material de la negación, claro que a condición de que existan necesarias premisas históricas concretas. El proletariado puede actuar como fuerza exterior que niega el sistema existente precisamente porque constituye, a la vez, la fuerza interior, que está vinculada a través del sistema de relaciones laborales con el capital y que, por ende, determina con su actividad la existencia misma de este último. Una fuerza exterior que no es al mismo tiempo interior, no puede, incluso siendo "crítica", someter a una negación radical la estructura social existente, pues su autonegación no influye de modo decisivo en la existencia del capitalismo, y su "salida" del "sistema", sin destruir el mecanismo de extracción de la plusvalía, no crea amenaza fatal para el capital. Sin embargo, Marcuse, como adepto de la "dialéctica negativa", no advierte conscientemente este carácter contradictorio de lo "interior" y lo "exterior", orientándose a las fuerzas "exteriores" "no integradas", no vinculadas inmediatamente con la existencia del modo capitalista de producción.

Para la negación total del capitalismo, como estructura, se necesita un punto de apoyo: el carácter negativo debe contener en sí un elemento positivo, como alternativa a la sociedad existente. Marcuse, Adorno y otros ideólogos radicales de izquierda no niegan, por principio, que el carácter negativo debe pasar a ser punto del crecimiento positivo y que la alternativa a la sociedad existente es deseable, pero especifican en seguida que es imposible formularla con precisión, al menos, por dos razones: en primer lugar, siendo engendrada en el seno de la vieja sociedad sujeta a la negación, esta alternativa debe pasar a ser ineluctablemente encarnación de esta sociedad misma[26] y, en segundo lugar, siendo formulada más o menos precisamente, ella resultará integrada al instante por la sociedad existente, perdiendo su fuerza crítica efectiva. Así pues, se puede determinar tan sólo los contornos de esta alternativa, cosa que hace Marcuse, al pintar un cuadro abstracto al máximo de la "liberación" de las posibilidades "deseables" del futuro "contenidas" por el presente y de la "contención" de las posibilidades 'indeseables". Es evidente que los detalles concretos de la sociedad futura se dibujan en el proceso del propio movimiento orientado contra la sociedad existente. Pero es tan sólo un aspecto del asunto, que en su tiempo fue elevado al absoluto por los anarquistas, ante todo, por Bakunin. El movimiento revolucionario orientado al futuro, a la vez, crece siempre del presente, constituyendo un puente entre el presente y el futuro. Por tanto, el descubrimiento de la alternativa no consiste en pintar detalles aún vagos del futuro, sino en trazar sus contornos como proyección, constantemente corregible, hacia el futuro de las tendencias del desarrollo social contemporáneo.

Existe otro aspecto importante que es rechazado por la "dialéctica negativa": el descubrimiento de las fuerzas socia-

---

[26] La situación existente "imprime un carácter abstracto, académico e irreal a todos los esfuerzos de evaluar e incluso discutir las perspectivas de un cambio radical en el dominio del capitalismo corporativo" (H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. 79).

les realmente existentes que sean capaces de actuar para hacer realidad las tendencias sociales reveladas. Marcuse afirma que "es, sin duda, una ocupación insensata buscar específicos agentes históricos del cambio revolucionario en los países capitalistas adelantados. Las fuerzas revolucionarias emergen en el proceso mismo de cambio: la traslación de lo potencial en lo actual es obra de la práctica política"[27]. Claro que una precisa estructura concreta de las fuerzas revolucionarias puede dibujarse únicamente en el curso del propio desarrollo social, pero su esqueleto se forma ya en el presente, y sin el descubrimiento de estas fuerzas revolucionarias en cada etapa concreta, la "alternativa real" queda siempre como un sueño infantil. Sin revelar el carácter contradictorio de la sociedad capitalista, sin descubrir las fuerzas y factores revolucionarios en su seno y sin tener en cuenta la experiencia de los países socialistas, resultan ilusorias una negación auténticamente radical de la sociedad existente y el afianzamiento de su alternativa socialista.

3. NEGACION Y CONTRADICCION

La orientación de la teoría social crítica, basada en la "dialéctica negativa", al análisis de la sociedad capitalista adelantada a través del prisma de su "unidimensionalidad" y a su negación total, y el olvido por ella del carácter contradictorio de los objetos no significa, empero, que sus adeptos eludan totalmente el problema de las contradicciones. La propia negación enfocada con el espíritu de la "dialéctica negativa" es considerada por ellos partiendo de la contrariedad unilateralmente interpretada, lo cual se manifiesta con especial relieve en las obras filosóficas, sociológicas y de estudio de la música de T. Adorno[28].

---

[27] Ibid.

[28] Theodor Adorno (1903-1969): filósofo alemán, sociólogo y especialista en estética, profesor de la Universidad de Francfort del Meno,

A diferencia de Marcuse, Adorno no gozaba de gran popularidad entre las "nuevas izquierdas", pues era demasiado académico y se interesaba por el movimiento de protesta mucho menos que Marcuse o Sartre. No obstante, por la naturaleza de su filosofía, por su espíritu general, Adorno se aproxima a Marcuse en muchas cuestiones, lo cual permite tanto a los propios radicales de izquierda como a sus críticos poner juntos los nombres de estos filósofos.

En el plano teórico, Adorno, en esencia, es más "izquierdista" y más "radical" que Marcuse y... está más lejos aún del mundo real, a pesar de que, pretendiendo criticar la sistemática abstracta y la construcción de conceptos generales, trata de oponerles la revelación de la especificidad única de lo individual.

Marcuse y Adorno se aproximan, ya por el hecho de que construyen la "dialéctica negativa" partiendo de Hegel y enfrentándose a él para, en definitiva, rechazar su análisis de la negación como momento de paso a una nueva síntesis[29]. Por eso, tanto Marcuse como Adorno critican la "lógica de la identidad" y la "omnipotencia de la razón", vinculando con ellas la dominación del modo positivista de pensamiento que rechazan. Adorno, igual que Marcuse, critica el planteamiento hegeliano de la idea absoluta, su "dictadura de los conceptos generales" y la cosubordinación de las ca-

---

dirigente (desde 1953) del Instituto de Investigaciones Sociológicas. Figura entre los filósofos alemanes cuyas concepciones se formaron en el cauce de la Escuela de Francfort.

[29] Es importante señalar que, desde el punto de vista de Hegel, la negación en lo nuevo de la cualidad anterior mediante la "anulación", no es una simple eliminación de la vieja cualidad. Hegel escribía: "Aufheben (anulación) tiene en la lengua un sentido doble: significa guardar, *conservar* y, al mismo tiempo, cesar, *poner fin.* La conservación misma ya contiene en sí un sentido negativo consistente en que algo se retira de su naturalidad y, por ende, de la esfera del ser real, sometido a influencia externa, a fin de conservarlo. Así pues, lo anulado es, al mismo tiempo, algo guardado que tan sólo ha perdido su naturalidad, pero no ha sido suprimido en absoluto a consecuencia de ello" (Hegel. *Wissenschaft der Logik.* In *G.W.F. Hegel's Werke in 20 Banden.* Bd. 5, I Teil, S. 144).

tegorías de la dialéctica, viendo en la jerarquía de los conceptos una copia de la jerarquía político-social, una reconstrucción ideal de la sociedad estructurada en base al principio de la dominación y subordinación. Adorno asocia toda la jerarquía cerrada de conceptos a un círculo cerrado que impide que el individuo salga del marco de un mundo dado y tome conciencia de la imperfección de este último, y fija así los límites de la "represión" social.

A la tesis hegeliana de que "lo auténtico es una totalidad", Adorno opone la afirmación de que "la totalidad es algo no auténtico"[30]. Un sistema acabado, cerrado, íntegro es una falsedad, pues el propio mundo, estando en movimiento y resultando inacabado en cada momento concreto, según supone Adorno, no da ningún fundamento para encerrarlo en un sistema cuyos extremos no coinciden[31]. Tanto más esto se refiere, desde su punto de vista, a la "sociedad burguesa adelantada" donde el enganche universal de elementos del mecanismo estatal se logra a cuenta de la disgregación de instituciones y conexiones tradicionales. Por eso, concluye Adorno, el modo establecido y determinado de conceptos debe ser desacoplado y presentado en la desintegración interna de sus contrarios, pero una desintegración que no se anule en su síntesis, sino que se conserve como estado permanente, imperecedero, del objeto. La "lógica de la identidad" debe ser sustituida por la "lógica de la desin-

---

[30] T. Adorno. *Minima moralia.* Berlin, 1951, S. 80.

[31] Adorno repitió esta idea, que pasa como hilo rojo a través de todas sus obras, en vísperas de su muerte, en su informe presentado al XVI Congreso de los sociólogos de la RFA. Quien no desee privarse de la posibilidad de comprender la significación prevaleciente de la estructura en comparación con los datos concretos, decía él, no evaluará la contradicción como defecto del método, como errores del pensamiento, ni tratará de subsanarlos concordando la sistemática científica. En vez de ello debe seguir las contradicciones en la estructura misma que era antagónica desde que existe la sociedad en el sentido auténtico de la palabra y que sigue siendo la misma (véase *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft.* Einleitungsvortrag zum. 16. Deutschen Soziologentag, 8-11. Apr., 1968, Stuttgart, 1969, S.S. 12-26).

tegración", pues, según Adorno, únicamente esta última es capaz de reproducir adecuadamente el cuadro del mundo social en que la totalidad pasa a ser absolutamente imperceptible para el sujeto, por cuanto está dividida en miles de "pedacitos" que el individuo "absorbe" sin entrar en algún contacto con esa totalidad.

En esencia, tanto Adorno como Hegel que dan valoraciones diametralmente opuestas de la totalidad, fijan en la lengua de la dialéctica, de acuerdo con el mundo social, no el proceso de su desarrollo, sino los estados históricamente limitados de la sociedad burguesa, la apariencia que se abre a la vista del individuo. Sus tesis no constituyen una absolutización de uno de los aspectos del desarrollo y no pueden caracterizar el proceso de desarrollo de las etapas históricas íntegras que remplazan una a otra.

En efecto, en la sociedad capitalista adelantada, el individuo resulta ante un mundo interiormente contradictorio y mosaico, percibiéndolo como "caos organizado", como espejo hecho pedazos en que él puede "ver" tan sólo algunas partes de su rostro, pero de ninguna manera el rostro "en conjunto", pues su cuadro general se deforma hasta no ser reconocido.

En tales condiciones, la renuncia de Adorno al enfoque del objeto en su integridad, como "no auténtico", expresa con suficiente exactitud la conciencia de semejante individuo. Mas por cuanto las pretensiones de Adorno se extienden a algo mayor que la reproducción de la estructura de la conciencia "mosaica", él emprende un camino bastante resbaladizo.

Un objeto, por muy contradictorio que sea internamente, constituye un sistema que en cada momento dado es idéntico a sí mismo y, en este sentido, íntegro. Y cuando una cosa pasa a ser objeto del conocimiento, el problema no estriba en absoluto en si se debe considerarlo o no como un sistema íntegro, sino en revelar este último y fijarlo en un sistema adecuado de conceptos. El mundo, aunque sea tres veces insensato, como señalara Shakespeare, no puede con-

siderarse al margen de un sistema íntegro, claro que a condición de que deseemos comprender la naturaleza de su insensatez.

La renuncia al enfoque sistemático conduce inevitablemente al enfoque "factitivo", el cual lleva por camino directo a la construcción de utopías, como sistemas arbitrarios, ilusorios.

Se trata de que el hombre siente siempre la necesidad de que en su conciencia se reproduzca de modo ideal el mundo circundante, como una integridad en cuyo marco podría encontrar su propio lugar, imprimir significación y sentido a su actividad y a su misma existencia y adquirir seguridad del carácter racional y eficaz de esta actividad. Con la particularidad de que cuanto más enajenado y desintegrado aparece el mundo, tanto mayor es el afán espontáneo de reproducir esta integridad. Renunciando conscientemente al enfoque integral, quedándose a solas con una suma de "factores" y sintiendo, al mismo tiempo, necesidad interna de crear una idea íntegra del mundo, el individuo construye a su antojo un cuadro del mundo, lo cual le lleva fácilmente al grotesco y la utopía.

Acentuando fuertemente el aspecto analítico-destructivo del pensamiento, la "lógica de la disgregación" que revela y fija las contradicciones, Adorno supone que todo intento de concebir la contradicción como soluble significaría el retorno a la "lógica de la identidad" y, por tanto, a la represión. Pero si es imposible concebir la contradicción como soluble, entonces concebir cierta alternativa e incluso esperanza significa, desde el punto de vista de Adorno, pecar contra ella y oponerse a ella.

Claro que Adorno concibe la fijación de la desintegración y oposición del mundo existente no sólo como comprobación del estado efectivo de las cosas, sino también como modo de despertar la conciencia "adormecida", "integrada". Sin embargo, según la lógica de Adorno, el futuro deberá resplandecer a despecho del presente, sobre el fondo de sus "tinieblas", merced a la actividad de los individuos

que luchan precisamente porque no ven incluso un hilo del amanecer : la esperanza. Una verdadera lucha por el futuro comienza cuando ya es simplemente imposible vivir en el mundo actual y cuando la luz penetrante de la esperanza sólo puede enfriar el ímpetu y la decisión del luchador[32].

Quizá, en este caso Adorno es aún más "negativo" y unilateral que Marcuse. Este último canta loas a los que, sin tener esperanza, siguen el camino de la "Gran Negativa", pero plantea el problema de este modo porque no encuentra base para la esperanza. Su negación es reacción al carácter oculto de la contradicción: la negación debe introducirse en el sistema desde fuera.

Mientras tanto, Adorno pone el acento en revelar y fijar en el pensamiento la contradicción que debe pasar a ser base de la negación. Absolutiza y perpetúa la contradicción y, por tanto, la negación: la contradicción se expresa en una negación permanente y absoluta, sin resol-

---

[32] Esta concepción se formó en Adorno en los años de la segunda guerra mundial, residiendo él en Estados Unidos de América como emigrado alemán, sin abrigar esperanzas ni ilusiones. Se puede juzgar de ello por algunos fragmentos de los recuerdos de Thomas Mann por los cuales se interesaron ya los críticos de Adorno. Refiriéndose a la historia de creación del *Doctor Faustus*, Mann escribe: "Una noche, cuando yo, después de haber trabajado dos semanas, terminé o decidí haber terminado este apartado (trátase del final de la novela. — *E.B.*), lo leí en mi habitación a Adorno. El no hizo ninguna observación en cuanto a la música, pero quedó insatisfecho evidentemente con el final, las cuarenta líneas últimas, donde, después del desenlace sombrío a más no poder, se habla de una esperanza, de la clemencia, líneas que se leen ahora de manera muy distinta y entonces simplemente fallaron. Resulté demasiado optimista, bondadoso y rectilíneo. Encendí una luz demasiado clara y entorpecí el consuelo". Más tarde, dice Mann, "les imprimí la actual forma cautelosa, encontrando... expresiones tales como "trascendencia de la desesperación", como "milagro que rebasa el marco de la fe" y la cadencia final, parecida a versos, citada reiteradas veces y mencionada en casi todas las reseñas sobre *Faustus,* cadencia en que el dolor, al haber dejado de sonar, se reinterpreta como "faro en la noche". Mann recuerda que este final dejó muy satisfecho a Adorno (T. Mann. *Die Entstehung des Doktor Faustus, Roman eines Romans.* Frankfurt a/M., 1949, S.S. 194-195).

verse, sin anularse en ella. De ahí la conclusión lógica de Adorno: "el todo no es verdadero". En este caso concuerda totalmente con Marcuse, quien expone este pensamiento casi con los mismos términos. Como señala con acierto D. Zoltái, "Adorno reconoce tan sólo la tesis y la antítesis. Su afirmación y negación son polos sin eslabones intermedios, y entran en contacto entre sí únicamente en su exageración extrema. Es una construcción filosófica que no quiere saber nada sobre la síntesis, sobre la negación de la negación"[33].

Adorno rechaza la "síntesis" hegeliana por la misma razón que a su sistema. El carácter ascendente del desarrollo social, el progreso social expresado por Hegel en la idea de la "síntesis" como unidad de la "afirmación" y la "negación" no era para este gran filósofo alemán simplemente una contradicción mental. En cambio, para Adorno el mundo actual es una encarnación no tanto del movimiento ascendente, del progreso, como del engarce contradictorio y caótico de elementos, de lo "no arreglado" en un sistema íntegro[34]. Al criticar el absolutismo de Hegel, Adorno manifiesta igual, si no mayor, absolutismo: Hegel eleva al absoluto la integridad, el sistema, mientras que Adorno, el fragmentarismo, el caos, olvidando que la insensatez del mundo de compraventa también tiene, como se ha señalado arriba, su propio sistema.

Ante los ojos de Adorno está el mundo así como se lo imagina un individuo enajenado que vive en el mismo: el mundo dividido en "afirmaciones" y "negaciones" que

---

[33] D. Zoltái. *La cultura musical de la contemporaneidad en el espejo de la estética de T. Adorno. "Voprosi filosófii"*, 1968, Nº 3, pág. 105.

[34] La sociedad actual, decía Adorno en el XVI Congreso de los sociólogos de la RFA, a pesar del dinamismo y el desarrollo de la producción, manifiesta rasgos de su carácter estático. Esto se refiere a las relaciones de producción que constituyen ya no sólo relaciones de propiedad, sino también un sistema de administración, incluyendo el papel del Estado (véase *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft.* Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag, S.S. 12-26).

coexisten y entran en contacto unas con otras, pero no dan una síntesis como estabilidad, como resultado de su interacción[35].

En esencia, en la dialéctica de Adorno está cifrado no tanto el estado efectivo del mundo real como el estado de la conciencia "rota" del propio filósofo que reproduce el caos del mundo visto por él y no encuentra para sí otra posibilidad de salir de su marco, excepto una reflexión enfermiza.

La supresión de eslabones intermedios entre los polos de afirmación y de negación, eslabones que son forma de expresión de la continuidad en la historia humana y en el desarrollo de la cultura conduce, en esencia, a la interrupción del desarrollo: el mundo queda estancado en su estado de desintegración y dispersión, en su estado de contrariedad, fijado una vez para siempre. El momento se convierte en eternidad, la relatividad pasa a ser un absoluto, y la catástrofe, un estado permanente que no se anula en la realización de la alternativa, tanto más que la propia alternativa no puede ser definida con precisión. En el arte, ante todo en la música, de cuyo estudio sociológico se ocupó especialmente Adorno, dicha fijación de las contradicciones se manifiesta en disonancia[36], y en la sociedad, en

[35] Los razonamientos de Adorno "provocan serias sospechas de si toma él en consideración los parámentos de alguna forma social que no sea la burguesa, pues en caso contrario su idea sobre el "carácter social" sería más rica, incluyendo no sólo el plano "horizontal", sino también el "vertical" de la historia: el "modelo" del socium... resultaría no la forma capitalista de desarrollo social, sino toda la *historia humana en conjunto* (Y. Davídov. *La dialéctica negativa de la "dialéctica negativa" de Adorno. "Sovétskaya músika"*, 1969, Nº 8, pág. 114).

[36] "De ahora en adelante, la música no es capaz de hacer nada que no sea encarnar en su estructura las antinomias sociales que, a su vez, tienen culpa del aislamiento de aquélla. La música es tanto mejor cuanto más profundamente puede fijar en sus formas la fuerza de estas contradicciones y la necesidad de su superación social, con cuanta mayor claridad expresa en las antinomias de su propia lengua formal el estado calamitoso de la sociedad y, usando la cifra del sufrimiento, llama a los cambios" (cita de D. Zoltái. *La cultura musical de la contempo-*

disonancia social, en la "desintegración" que empuja al individuo a una rebelión permanente.

Adorno trata de orientar al individuo a un enfoque desconforme del mundo circundante, a la percepción crítica de este último como decadente. Pero el "dialéctico negativo" no da al individuo un punto sólido de apoyo para tal crítica y, al orientarlo a incurrir en otro extremo, convierte al no conformista en un rebelde para quien el medio pasa a ser un fin en sí. En su filosofía que expresa la tendencia hacia un extremo (como tope, polo), Adorno aparece, a la vez, como nihilista y como anunciador del apocalipsis. Pero el motín apocalíptico es un motín que no tiene medidas ni límites, que lo borra todo en su camino y, claro, dista mucho de la revolución social.

Puede confirmarlo la concepción de un autor, que por cierto, no tiene nada que ver con la Escuela de Francfort ni jamás se proclamó partidario de la "dialéctica negativa", pero que no obstante, desarrolló ideas muy próximas a ella por su espíritu[37]. Se trata de la doctrina maoísta de los contrarios, que manifiesta el mismo espíritu de nihilismo que preside la "dialéctica negativa" de Adorno. Es lógico que sería erróneo ver en Mao Tse-tung a un ideólogo de la juventud rebelde de países capitalistas, pero sus enunciados, igual que las obras de Marcuse, Adorno y otros por el estilo, contienen la justificación filosófica de la rebelión.

No es exagerado decir que Mao pone en el centro de todo su sistema de "pensamientos" la doctrina de los contrarios, asentándola en el principio de la absolutización de la lucha de los contrarios y de la relativización de su uni-

---

raneidad en el espejo de la estética de T. Adorno. "Voprosi filosófii", 1968, N° 3, pág. 100). Que el lector no se confunda por las palabras sobre la necesidad de superar las contradicciones. Esta necesidad no se concibe en otra forma que no sea el sufrimiento perpetuo y la "trascendencia de la desesperación".

[37] En base a una interpretación vulgar de las opiniones de Marx, surgen la "dialéctica negativa" y el sistema de consignas y criterios que emergió en algunos países del "tercer mundo" y aparece como "filosofía de la negación".

dad. "Para cada cosa (fenómeno) concreta —escribe él en su trabajo *Acerca de la solución debida de las contradicciones en el seno del pueblo*—, la unidad de los contrarios es condicional, temporal, transitoria, por eso, relativa, mientras que la lucha de los contrarios es absoluta".

A primera vista puede parecer que Mao repite la conocida tesis del fragmento *En torno a la cuestión de la dialéctica* de Lenin. "La unidad (coincidencia, identidad, equivalencia) de los contrarios —decía Lenin—, es condicional, temporal, transitoria, relativa. La lucha de los contrarios, que se excluyen mutuamente, es absoluta, como es absoluto el desarrollo, el movimiento"[38].

Pero no es casual que Lenin señale que la lucha de los contrarios es absoluta, "como es absoluto el desarrollo, el movimiento". El carácter absoluto de la lucha y la relatividad de la unidad de los contrarios tienen en este caso el mismo sentido interno que el carácter absoluto del movimiento y la relatividad de la tranquilidad. El movimiento es imposible sin tranquilidad, incluyendo necesariamente en sí sus elementos. Pero el movimiento es absoluto en el sentido de un cambio constante, ininterrumpido de la propia tranquilidad, del remplazo de sus formas y la negación de una forma de la tranquilidad por la otra. Lo mismo ocurre con la unidad y la lucha de los contrarios. La lucha de los contrarios es absoluta en el sentido de la negación constante de las distintas formas de su unidad, es absoluta en el sentido de la constancia del desarrollo, pero de ninguna manera en el sentido de la negación de la obligatoriedad del momento de la tranquilidad en el movimiento, del momento de la conexión de los contrarios.

Comoquiera que se formen las relaciones entre la burguesía y el proletariado en las distintas etapas del desarrollo de la sociedad capitalista, el proletariado siempre niega con su actividad a la burguesía como clase, negándose de este modo también a sí mismo como clase oprimida por la bur-

[38] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 29, pág. 317.

guesía. Esta negación sólo puede tener lugar cuando entre la burguesía y el proletariado existen conexión, interacción e interpenetración constantes. Sin embargo, esta conexión cambia sin cesar, siendo cada una de sus formas parcial, temporal e inestable, en lo cual se manifiesta precisamente la relatividad de la unidad de los contrarios, en general, y de la contradicción entre la burguesía y el proletariado, en particular.

La lucha de los contrarios puede adoptar distintas formas. En la tendencia, los lados de la contradicción, uno de los cuales es positivo, o sea, aspira a conservar la contradicción existente, y el otro es negativo, o sea, trata de destruirla, actúan en direcciones opuestas. En algunas etapas del desarrollo, la dirección de acción de estos lados puede coincidir en unos u otros aspectos, ser "idéntica", tanto más que las fuerzas de la afirmación y de la negación pueden quedar iguales por cierto tiempo, lo cual, claro, no conduce al cese de la lucha de los contrarios, como lo supone, por ejemplo, Marcuse, sino que tan sólo le imprime al desarrollo un matiz específico. Esta equivalencia puede observarse en ciertas etapas del desarrollo revolucionario, cuando la burguesía, debilitada por la lucha de clases, ya no puede mantener firmemente el poder, y el proletariado no es capaz aún de tomarlo en sus manos.

Según Mao Tse-tung, todo el proceso contradictorio de desarrollo se divide en dos períodos alternativos: el de la "tranquilidad", cuando existe elemento de la unidad, y el del "movimiento", cuando falta la misma. Esta concepción presenta el desarrollo de todo proceso como alternación permanente de los estados de equilibrio y desequilibrio, con la particularidad de que el desequilibrio o "infracción del equilibrio" desempeña en este proceso el papel rector, apareciendo como estado normal.

Los críticos de la filosofía de Mao Tse-tung señalan con acierto que las raíces de su concepción de la transformación mutua mecánica de los contrarios, como también, a propósito, sus otros muchos "descubrimientos geniales", remontan en

la profundidad de los siglos, en la filosofía china tradicional. Pero, ¿por qué la concepción de la transformación mutua cíclica de los contrarios resultó tan atractiva para Mao Tse-tung?

Al desarrollar la teoría del desequilibrio, Mao Tse-tung trata de formar una base "teórica" para su política exterior e interior, comprendida la política de división del movimiento comunista internacional. Toda la historia de este movimiento se pinta como algo parecido a una oscilación monótona de un gigantesco péndulo: unidad-división, división-unidad y otra vez en el mismo orden, con la particularidad de que esta "oscilación" se considera exponente de la "dialéctica" del proceso histórico. Apoyándose en la teoría del desequilibrio, los maoístas trataron de justificar la necesidad de realizar en el país una serie de revoluciones "culturales", con su caos, destrucción y anarquía. No es casual que los hungweipings, al lanzar consignas anarquistas y rebeldes, se guiasen por los "pensamientos de Mao Tse-tung". "Miles y miles de tesis del marxismo —afirmaba un grupo de hungweipings en las planas del diario *Huntsi*— se reducen en definitiva a la única: "La rebelión es una empresa justa". En ello estriba el espíritu mismo de los pensamientos de Mao Tse-tung... Eludir la rebelión equivale simplemente a atascarse en el revisionismo... Queremos echar patas arriba el viejo mundo, hacerlo trizas, crear un caos, una completa confusión. Y cuanto mayor sea esta confusión, tanto mejor..." Esta remisión de los hungweipings a los "pensamientos de Mao Tse-tung" no sólo era un tributo a un rito acostumbrado, sino también la búsqueda de los veneros de la inspiración "creacional" de los rebeldes anarquizantes.

4. TRAGEDIA SOCIAL DE LA "DIALECTICA NEGATIVA"

La "dialéctica negativa" cumple para los radicales de izquierda una doble función, constituyendo el método de crítica de la sociedad existente y el método de acción crítica

contra el establishment. Los radicales de izquierda pretenden mantener una posición consecuentemente irreconciliable respecto a la sociedad existente, rechazando toda ambigüedad y compromisos. Como "dialécticos negativos", ellos no tienen derecho, si quieren ser consecuentes, a proponer una alternativa concreta. La sustituye la esperanza o la "predisposición" interna para el futuro, su espera vaga (Adorno). Así pues, el rebelde resulta una figura trágica, pues se condena a una lucha ciega, tratando de llevarla, no obstante, a término, incluso si interiormente siente su esterilidad. En esta lucha, el rebelde a menudo sufre fracaso por desconocer la verdadera necesidad histórica.

Puesto que la "dialéctica negativa" pretende salir del marco de la actividad pura del espíritu, irrumpiendo en el dominio de la práctica política, su análisis crítico supone salir del marco de su evaluación puramente lógica y revelar su esencia político-social, tanto más que en ella está cifrado el destino de sus autores y adeptos, como representantes típicos de la categoría de intelectuales burgueses propia del período crucial de desarrollo de la sociedad capitalista.

La "dialéctica negativa" es encarnación del destino trágico de sus autores y de una generación —representada por ellos— de intelectuales europeoccidentales, ante todo, alemanes. Al hablar de Adorno, se puede compartir el punto de vista de que él era "en el sentido estricto de la palabra, hijo de los impetuosos y fatigosos años veinte, desbordados de desengaños y esperanzas, años que determinaron la fisonomía intelectual y sicológica de la generación *pos*bélica y *pos*revolucionaria en los países capitalistas... En Europa Occidental, el espíritu de la negación revolucionaria no pudo realizarse en la práctica... Las revoluciones de Hungría y Alemania, aplastadas en su germen, no tuvieron tiempo para desarrollar sus potenciales, y el "espíritu de la negación", dialéctico mefistofélico, tuvo que volver a la esfera de la conciencia, a las alturas fantásticas de la cultura y el arte, donde residía antes y donde él, que saboreó el árbol de la vida sintió la carne viva, se sentía ahora mucho más apre-

tado, experimentando fatiga mucho más insoportable que antes"[39]. Este era el clima espiritual general en que se formó la concepción del mundo de Adorno, Marcuse, Fromm y otros filósofos que, no obstante todo su "espíritu crítico", resultaron insuficientemente críticos para poder sacar su actividad de la esfera del espíritu puro.

La "dialéctica negativa" no es una nueva interpretación de la dialéctica hegeliana ni una simple imitación de alguna escuela filosófica contemporánea. Es, ante todo, el modo de autoexpresión y de autoafirmación del radical de izquierda como individuo-en-situación, que extrapola esta situación a toda la realidad social y eleva el sentido emocional vinculado con ésta no sólo al rango de imperativo moral categórico, sino poco menos que de una ley universal del ser social. En este punto, quizá, se denotan con la mayor evidencia las raíces existencialistas de las premisas metodológicas generales de la "dialéctica negativa". Mas cuando la posición teórica es tan sólo modo de autoexpresión del que la mantiene, el destino histórico de tal posición, como suele ocurrir, comparte su propio triste destino. Percibiéndose como planteamiento teórico, la "dialéctica negativa", en la esfera del pensamiento político, puede orientar tan sólo al escapismo y nihilismo o, cuando semejantes estados de ánimo influenciados por algún impulso desembocan en acciones prácticas, a una rebelión anarquista. Pero frente al pensamiento conservador del sistema de dictadura de la clase dominante (personificada, ante todo, por el Estado burgués), pensamiento que se apoya en la fuerza de las armas y tradiciones, la rebelión resulta impotente. Y si los estados de ánimo activistas no "se anulan" en una lucha consciente, organizada y bien orientada, la rebelión se agota muy rápidamente, y los rebeldes extenuados y desengañados se entregan a la conmiseración de aquel mismo establishment que querían destruir aún ayer.

Sin entrar en análisis detallado del problema del efecto político-social real del movimiento de las "nuevas izquier-

[39] Y. Davídov. Op. cit., págs. 103-104.

das" de la década del sesenta, se puede decir con seguridad que la táctica de rebelión, como arma política, la táctica de acciones basadas en los principios de la negación pura, no se justificó, demostrando la incapacidad de derrocar no sólo las instituciones políticas, sino también las culturales de la sociedad capitalista adelantada y sustituir las relaciones de dominación y subordinación por relaciones cualitativamente distintas. Y si el movimiento de protesta surtió algún efecto, esto ocurrió, ante todo, allí donde este movimiento se desarrolló a despecho del principio "negativo-dialéctico". ¿Y qué pasó con la "teoría crítica"? Según observación atinada de un autor, la "teoría crítica" erigida en el fundamento de la "dialéctica negativa" simplemente "se elevó al cielo. Pero en el cielo no hay revoluciones. El cielo es tan sólo un velo azul y la luz de la Luna".

En cambio, "en el cielo", es decir, en el mundo del arte, la "dialéctica negativa" se siente más cómoda que en el dominio de la política.

Lo reconocen los propios adeptos de la "teoría crítica". Marcuse y, sobre todo, Adorno, siempre valoraron el mundo sublime del arte y de la literatura como esfera pura de la plasmación real de la "dialéctica negativa", ante todo, por la "vanguardia" artística en la que ubicaban a artistas tan poco parecidos entre sí como Mallarmé, Beaudlaire, Breton, Brecht. Precisamente en ellos, según supusieron Marcuse y Adorno, "las lenguas dialéctica y poética se encuentran en una base común. El elemento común es la búsqueda de una "lengua auténtica": la lengua de la negación, como Gran Negativa de aceptar las reglas de juego con naipes marcados... La poesía es... la capacidad de negar las cosas, la fuerza que Hegel exigía, por muy paradójico que sea, para todo el pensamiento auténtico"[40]. Sin embargo, la "dialéctica negativa" como planteamiento teórico, también falla a nivel estético-artístico, pues orienta a un arte carente de contacto. Cierto es que semejante arte puede percibirse como símbolo

[40] H. Marcuse. *One-dimensional Man*, pp. X-XI.

de protesta, como planteamiento ante el lector, el espectador o el oyente de la cuestión de si vive como es debido y de si posee un valor artístico y social lo que él asimila como consumidor masivo de productos de creación artística. Empero, un arte basado en el principio de la negación "total" no da al consumidor ninguna respuesta a las cuestiones que se le plantean, dejándolo a solas con sí mismo, con su conciencia desatascada. Este arte no tiene la menor seguridad de que el "choque" que provoca obligará al consumidor a revisar sus antiguos valores. Arrancar el velo del "mundo no auténtico" y mostrar su repugnancia es muy poco para mejorarlo.

Al no surgir como planteamiento teórico, sino como una peculiar metáfora[41], la "dialéctica negativa" vuelve a su ser inicial, sin cosechar algo en el campo de la obra social, sin cobrar fuerza productiva en calidad de principio teórico. Y el "dialéctico negativo", al haber experimentado en plena medida el desengaño en el mundo circundante, sin hallar contacto con él, se queda en el mundo cerrado de la "poesía" celeste, desde el cual, usando la expresión de Goethe, no supo tender puente al mundo de la "verdad".

---

[41] No en vano, J. Habermas supone que la actitud hacia la "Gran Negativa", como principio teórico, es fruto de confusión de los partidarios y críticos de Marcuse y, además, resultado de la imprecisión con que el "dialéctico negativo", expone sus concepciones. La "Gran Negativa" no es más que "expresión de una orientación, pero en manera alguna una posición teórica" (véase J. Habermas *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt a/M., 1968).

Capítulo III

PROBLEMA DE LA CLASE REVOLUCIONARIA

1. ¿ESTA "SUSPENDIDA" LA REVOLUCION EN EL SIGLO XX?

Los ideólogos radicales de izquierda vinculan la idea sobre la transformación de la "sociedad industrial adelantada" en "sociedad totalitaria" y la acentuación de la negación "total", como modo de su destrucción, ante todo, con la tesis sobre la desaparición del agente revolucionario del "proceso histórico" en esta sociedad, sobre la "desrrevolucionarización" de la clase obrera. "En el mundo capitalista —escribe Marcuse—, ellos (la burguesía y el proletariado. —*E. B.*) son todavía clases básicas. Sin embargo, el desarrollo capitalista ha alterado la estructura y las funciones de estas dos clases de modo que ellas no se muestran ya como agentes de la transformación histórica. Un interés encubierto por preservar y perfeccionar el statu quo institucional une estas formas antagónicas en áreas cada vez mayores de la sociedad contemporánea. . . Dada la ausencia de agentes demostrables del cambio social, la crítica se efectúa tan sólo a un alto nivel de abstracción. . ."[1]

---

[1] H. Marcuse. *One-dimensional Man*, pp. XII-XIII.

La ideología radical de las décadas del cincuenta y del sesenta se apoya en la tesis de que el proletariado industrial contemporáneo de los países capitalistas, "ha perdido" su papel revolucionario. La propia aparición del movimiento de las "nuevas izquierdas" en el segundo lustro del decenio pasado se debió, en cierta medida, a que parte de los intelectuales burgueses valoraba de modo pesimista la perspectiva revolucionaria en esos países y no tenía confianza en la clase obrera como fuerza que aspira a las transformaciones radicales y puede llevarlas a su término. La valoración pesimista del papel de la clase obrera estadounidense se expresó con meridiana claridad ya en las concepciones de Wright Mills quien la extendió a la clase obrera de todos los países capitalistas adelantados.

". . . Yo no entiendo del todo —escribía Mills en 1960 en *Carta a las nuevas izquierdas*— por qué algunos teóricos de las nuevas izquierdas se aferran con tanta insistencia a la idea de que precisamente la "clase obrera" de las sociedades capitalistas adelantadas es el motor del desarrollo histórico, o incluso el motor principal, a despecho de la evidencia histórica realmente impresionante que refuta ahora esta esperanza". Cierto es que Mills hace una reserva de que este problema debe abordarse con la debida cautela. ". . . Claro que no podemos "saldar a la clase obrera", pero debemos estudiar todo eso, y estudiarlo de nuevo. Allí donde la clase obrera existe como motor, claro que debemos trabajar con ella, pero no tenemos que considerarla como palanca necesaria. . ."

Los ideólogos radicales de izquierda de los países de Asia, Africa y América Latina, también comparten la idea de la negación del proletariado como fuerza revolucionaria. Para ellos la negación del papel revolucionario del proletariado en general y, ante todo, del europeooccidental y el estadounidense, era no tanto la reacción inmediata a la falta de una clase obrera industrial en varios países en proceso de emancipación como elemento de la negación general de la cultura europeooccidental. La autoafirmación de las nacio-

nes oprimidas se asociaba en la concepción de ellos a la negación universal de las naciones opresoras, sin hacer ninguna diferenciación de clase en su seno.

Por ejemplo, al exponer la teoría de los "pueblos de color oprimidos" y al oponer las "naciones proletarias" a las "naciones burguesas", algunos ideólogos de dichos países afirmaron que, en el nuevo ambiente histórico, la tarea de la liberación de toda la humanidad recae sobre el "tercer mundo". Y puesto que el grueso de la población de éstos es campesina, ésta precisamente, y no el proletariado, es capaz de constituir la fuerza revolucionaria rectora de la contemporaneidad: en las colonias son revolucionarios únicamente los campesinos, pues no tienen nada que perder, y pueden adquirirlo todo.

Cae de su peso que los radicales de izquierda de los países capitalistas adelantados no podían dirigirse al campesinado como fuerza revolucionaria. Por eso, al hablar de la "desaparición" del proletariado revolucionario, plantean la cuestión de las "fuerzas de la negación" en un plano distinto.

En sus obras del primer lustro de los años sesenta, Marcuse aún no da una respuesta precisa a la cuestión de la existencia de las fuerzas de la negación revolucionaria en la sociedad capitalista actual. Posiblemente existen, y posiblemente no. El "hombre unidimensional", advirtió Marcuse al lector de su libro, vacilará entre dos hipótesis contradictorias: 1) la sociedad industrial adelantada es capaz de impedir, en un futuro visible, los cambios cualitativos; 2) existen fuerzas y tendencias que pueden vencer esa resistencia y hacer explotar la sociedad.

¿Cuáles son estas fuerzas? La respuesta estaba predeterminada por el propio esquema lógico de la negación del establishment, esquema cristalizado en la conciencia de las "nuevas izquierdas": los agentes del potencial revolucionario deben ser fuerzas que sostienen una posición crítica frente a las estructuras formadas de la civilización burguesa, y la posición crítica es propia de los grupos que no comparten las necesidades represivas implantadas por la burguesía, grupos

no integrados en el establishment, exteriores respecto de él, es decir, los "outsiders". Tales son, a juicio de Marcuse, minorías nacionales, población de ghettos, desempleados, en una palabra, todos los que tienen motivo para estar insatisfechos con el régimen existente en la sociedad capitalista. "...Por debajo de la base popular conservadora —escribía Marcuse— se encuentra el substrato de parias y outsiders, de explotados y perseguidos de otras razas y colores, de desempleados y desempleables. Ellos existen al margen del proceso democrático; su vida confirma del modo más inmediato y más real la necesidad de acabar con las condiciones e instituciones intolerables. Así pues, su oposición es revolucionaria, incluso cuando su conciencia no lo es... Es una fuerza elemental que viola las reglas de juego y, de este modo, lo revela como juego deshonesto... El hecho de que ellos comienzan a negarse a jugar puede significar el hecho que marca el comienzo del fin del período"[2].

Por cierto, era tan sólo débil esperanza, estando el propio Marcuse inseguro acerca de que las minorías nacionales y los desempleados sean capaces de "hacer explotar" solos el sistema existente. Lo único de que no dudaba (y que lo vinculaba sólidamente, ya a mediados de la década del sesenta, con las "nuevas izquierdas", era que hoy conviene buscar las

---

[2] H. Marcuse. *One-dimensional Man*, pp. 256-257. Señalemos que Marcuse no era el único sociólogo que fijó su atención en los sectores desclasados como la única fuerza "no integrada" de la sociedad capitalista. Es análoga, por ejemplo, la posición de L. Crowley y G. Crowley, quienes vieron en tales sectores la principal fuerza motriz de la revolución anticapitalista, una "nueva" clase revolucionaria que se caracteriza por la comunidad de intereses y la común actitud negativa hacia la sociedad existente y, lo que es principal, por un indoblegable espíritu radical-revolucionario. Su consigna es "ahora": ¡Libertad ahora, paz ahora, abundancia ahora!" La uniformidad de su experiencia de vida los conduce automáticamente a acciones coordinadas, sin necesidad de tener una teoría minuciosamente formulada o una organización formal. Ellos, y únicamente ellos, pueden conformarse sólo con la transformación de la sociedad y la transformación del género humano (véase L. Crowley y G. Crowley. *Beyond automation. Monthly revew.* N.Y., 1964, nov., vol. 16, Nº 7, p. 437).

fuerzas reales de la negación en la periferia del sistema. Pero mientras el problema de estas fuerzas quedaba irresuelto, la cuestión del "agente de la acción histórica" estaba pendiente en el aire, y la revolución, a juicio de Marcuse, quedaba "suspendida".

Los disturbios estudiantiles que se extendieron en el mundo capitalista en el segundo lustro de la década del sesenta, el creciente descontento de los intelectuales con la burocratización y militarización cada vez mayores de la sociedad burguesa parecía que daban la clave para resolver el problema, tanto más que ya Wright Mills llamaba la atención sobre que la intelectualidad era fuerza social poseedora del potencial revolucionario[3]. En el *Prefacio Político* de 1966 al *Eros y civilización* y en el prefacio a la edición francesa del *Hombre unidimensional* (1967), Marcuse habla de la juventud estudiantil y la intelectualidad como fuerzas que poseen el potencial revolucionario y necesitan que les presten gran atención los teóricos de la revolución.

Esta orientación a la intelectualidad y al estudiantado se confirma posteriormente en trabajos de Marcuse tales como *El fin de la utopía* (1967), *Revisión de la concepción de la revolución* (informe en el simposio de la UNESCO dedicado al 150 aniversario del nacimiento de Marx, 1968) y *Un ensayo de liberación* (1969). Precisamente en estas obras Marcuse formula su "nueva concepción de la revolución", o más exactamente, incluso dos concepciones mutuamente relacionadas: la de la revolución mundial, en que se plantea el problema de los procesos del "tercer mundo" y su relación mutua con el dinamismo de los cambios sociales en los países capitalistas adelantados, y la de la revolución en los propios países adelantados.

Marcuse aprecia en alto grado el papel histórico del estudiantado radical y la intelectualidad adherida al mismo.

[3] "Teniendo presente precisamente este problema del motor histórico —escribía él en *Carta*...—, vengo estudiando ya durante varios años el aparato cultural de la sociedad, la intelectualidad, como posible motor inmediato y radical del desarrollo".

Son "detonadores", "catalizadores" y motores de la revolución en la sociedad capitalista adelantada, "despiertan" y conducen al proletariado. Es más, como suponía el teórico radical de izquierda, ellos son capaces de comenzar la revolución anticapitalista sin el proletariado. Pero al comenzar la revolución, los estudiantes e intelectuales ¿son capaces de llevarla a su término?

A fines de 1968, Marcuse contestaba negativamente a esta interrogante. "Me preguntan siempre si considero que el movimiento estudiantil como tal es una fuerza revolucionaria. A esta interrogante... respondería con una negativa. Nunca he pensado ni dicho que el movimiento estudiantil puede sustituir al proletariado o la clase obrera como fuerza revolucionaria. En general, no puede ni tratarse de eso... Este movimiento... es capaz de actuar como cierta variante de la vanguardia, ante todo, claro, en el sentido de educación, pero también en la práctica política... Pero ellos (los estudiantes) por sí solos, aislados, no constituyen ninguna fuerza revolucionaria. Este grupo puede pasar a ser una verdadera fuerza revolucionaria sólo si desarrolla una actividad, tanto teórica como práctica, y trabaja muy tesoneramente en común con la clase obrera"[4]. Un año más tarde, en *Un ensayo de liberación,* Marcuse, además de confirmar esta posición, hace declaraciones muy prometedoras a primera vista sobre el papel de la clase obrera. "La transformación radical del sistema social sigue dependiendo aún de la clase que constituye la base humana del proceso de producción. En los países capitalistas adelantados es la clase obrera industrial"[5].

¿No significa esto que Marcuse revisa su anterior evaluación del papel de la clase obrera y revela en ésta una auténtica fuerza revolucionaria? Es evidente que no: el problema de la clase obrera en la "sociedad industrial adelantada" queda, a su juicio, irresuelto. "En el reino del capitalismo

[4] *Književne novine.* Beograd, 14.IX.1968, Nº 336.
[5] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. 51.

corporativo —escribe él—, los dos factores históricos de la transformación, el subjetivo y el objetivo, no coinciden: ellos prevalecen en diferentes grupos, incluso antagónicos. El factor objetivo, es decir, la base humana del proceso de producción que reproduce la sociedad establecida, existe en la persona de la clase obrera industrial, fuente humana y recipiente de explotación; el factor subjetivo, es decir, la conciencia política existe en la persona de la joven intelectualidad no conformista"[6]. Por eso, la clase obrera puede llamarse revolucionaria sólo en potencia, pero realmente ya no lo es; es más, desde el punto de vista de su función real "la clase obrera, en el período de estabilización, asume el cumplimiento de la función estabilizadora, conservadora"[7].

Así pues, el que Marcuse reconozca a la clase obrera como fuerza revolucionaria potencial no atenúa en manera alguna su negación del papel del proletariado como fuerza real de la revolución, puesto que le parece sumamente dudosa la realización de ese potencial. Por otra parte, sus salvedades sobre la función "detonadora" y "catalizadora" de la intelectualidad, comprendido el estudiantado, tampoco cambian su actitud escéptica hacia el problema de la posibilidad de realizar la revolución en la sociedad capitalista contemporánea. Pues si el proletariado, como considera Marcuse, no puede hacer nada sin la intelectualidad y el estudiantado porque le "falta conciencia revolucionaria", el estudiantado y la intelectualidad tampoco pueden hacer algo sin el proletariado: si incluso comienzan la revolución, no pueden culminarla; y la alianza entre el proletariado y la intelectualidad, que permita unir los factores objetivo y subjetivo de la revolución, es un sueño lejano. ¿Dónde está en este caso el nuevo "agente de la acción revolucionaria"?

La respuesta de Marcuse a esta interrogante no necesita explicaciones. "Allí donde las clases trabajadoras tradicionales dejan de ser "sepultureros" del capitalismo (es decir, en

---

[6] Ibid., p. 56.

[7] *Književne novine*. Beograd, 14.IX.1968, Nº 336.

los países capitalistas adelantados. — *E. B.*), el cumplimiento de esta función queda, por así decirlo, suspendido, y los esfuerzos políticos para realizar los cambios siguen siendo una "tentativa" preparatoria no sólo en el sentido temporal, sino también en el estructural. Esto significa que los "destinatarios", así como los objetivos y circunstancias inmediatos, de la acción se determinarán más bien por la situación cambiante que por una estrategia bien fundamentada y elaborada teóricamente. Al mismo tiempo, este determinismo, consecuencia directa de la fuerza del sistema y de la difusión de la oposición, implica también trasladar el acento al "factor subjetivo": el desarrollo de la conciencia y de las necesidades adquiere primordial importancia... En el plano histórico, hemos vuelto a vivir el período de ilustración: el período de educación, pero la educación dirigida a la práctica: manifestación, confrontación, rebelión"[8].

Así pues, la "nueva" concepción de la revolución resulta reducida a la vieja concepción del iluminismo, acompañado de "tentativas" espontáneas, rebelión intelectual, en una palabra, de la misma "Gran Negativa" a la cual llama Marcuse al final de su *Hombre unidimensional.*

Negando el papel revolucionario del proletariado de los países capitalistas adelantados y manifestando dudas sobre la fuerza de los "outsiders" interiores, los ideólogos radicales de izquierda occidentales tratan de asegurarse apoyo en el "tercer mundo", tanto más que éste proporciona distintas teorías de la acción revolucionaria, comprendidas las radicales de izquierda, que en varios puntos hacen coro a las concepciones de Marcuse, Sartre y otros ideólogos burgueses del radicalismo de izquierda.

Este unísono se explica por la afinidad de los tipos de conciencia de las "nuevas izquierdas" y los representantes radicales de las capas no proletarias del "tercer mundo", que están preocupados del problema de la autoafirmación nacional y hablan en nombre de una "minoría demasiado

---

[8] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. 53.

numerosa", objeto de explotación y aplastamiento por parte de las "naciones desarrolladas". La afinidad de las mundividencias une a los ideólogos radicales de izquierda de países capitalistas y del "tercer mundo" en su negación de la "sociedad adelantada" como contradictoria de los ideales del humanismo; en la negación del papel revolucionario de la clase obrera; en la actitud crítica hacia la ciencia y la técnica y el culto al subdesarrollo económico; en la orientación a la juventud y los "outsiders" como fuerza revolucionaria activa e intransigente. Los unos y los otros niegan la diferencia de principio existente entre los países desarrollados del capitalismo y del socialismo, uniéndolos bajo el mismo techo de la "sociedad industrial adelantada" o de las "naciones ricas" opuestas a las "naciones pobres", las "naciones proletarias".

Es cierto que por boca del radical de izquierda europeo-occidental habla el hombre "cansado" de la "civilización", mientras que por boca de los ideólogos radicales de izquierda afroasiáticos, hombres cansados de esperar la "civilización", es decir, el día en que sus países podrían aproximarse, por el nivel de producción y consumo, a los países desarrollados. Pero en el presente caso, esta diferencia no es esencial: los extremos coinciden en la negación del progreso técnico y tecnológico y en el rechazo de la realidad "occidental" como realidad que enfría el ímpetu revolucionario.

Otro elemento determinador de la atención sostenida de los radicales de izquierda a Asia, Africa y América Latina son los procesos político-sociales que se han desplegado en estas regiones y en que las "nuevas izquierdas" y sus pastores han visto la plasmación real de sus propias consignas y un camino visible hacia la construcción de la nueva sociedad. Las "nuevas izquierdas" han sido atraídas por el dinamismo social del "tercer mundo", que contrasta tanto con el aparente estancamiento del mundo burgués. Es precisamente este dinamismo el que tentó a tales no conformistas, ansiosos de la destrucción social inmediata y radical, que han decidido que "el centro de tempestades revolucionarias" se ha despla-

zado a Oriente. Este dinamismo típico de toda sociedad que comienza la destrucción de las instituciones y relaciones seculares y la búsqueda del camino de desarrollo, ocultaba de los rebeldes que los movimientos nacional-liberadores que se desarrollaban bajo las consignas radicales de izquierda, estaban aún lejos de la realización del ideal social proclamado por ellos y que el grado de actividad social y el de espíritu revolucionario no pueden coincidir en todos los casos, ni mucho menos.

A las "nuevas izquierdas" les ha desorientado el contraste que han fijado y que a veces es ilusorio, entre el "tercer mundo" y "Occidente" (pobreza — riqueza, espontaneidad — organización, actividad — pasividad, apoyo en el hombre — orientación a la técnica), contraste que les daba la impresión de que al margen del "mundo industrial" nace precisamente lo que niega su odiado "establishment", lo que constituye el objetivo de su propia lucha.

Marcuse también busca fuente de inspiración revolucionaria y de revelaciones teóricas en el "tercer mundo". Opone asimismo los países desarrollados a los que no han alcanzado todavía un alto nivel de madurez económico-técnica, considerando que precisamente esta última circunstancia les puede permitir construir la nueva sociedad. Sin embargo, también en este caso, el pesimismo de Marcuse le impide dar una apreciación exagerada al papel del movimiento de liberación nacional en el proceso revolucionario mundial. En la literatura se señalaba con acierto que "a despecho de otros muchos ideólogos radicales de izquierda que consideran que el centro de lucha contra el capitalismo se ha trasladado al "tercer mundo", él (Marcuse, —*E. B.*) se pronuncia contra "la tendencia muy fuerte de considerar el movimiento de liberación nacional como la fuerza revolucionaria principal, si no la única, de la contemporaneidad"[9]. "Los frentes de liberación nacional —escribe Marcuse—, amenazan a las

---

[9] V. Cheprakov. *Sobre la concepción económico-social de Herbert Marcuse. "Mirovaya ekonómika y mezhdunaródnie otnoshenia"*, 1969, Nº 4, pág. 95.

fronteras vitales del imperialismo, constituyendo un catalizador no sólo material, sino también ideológico de los cambios... En este aspecto ideológico, la revolución exterior también pasó a ser parte esencial de la oposición dentro de los monopolios capitalistas. Sin embargo, la fuerza del ejemplo y el poderío ideológico de la revolución exterior pueden aportar sus frutos únicamente en el caso de que comiencen a disgregarse la estructura interior y la cohesión del sistema capitalista. La cadena de la explotación debe ser rota en su eslabón más fuerte"[10].

De este modo, en definitiva, el "outsider" exterior manifiesta la misma impotencia que el "outsider" interior. Las esperanzas resultan ilusorias, y la revolución "suspendida"...

La conclusión pesimista de Marcuse se predetermina no sólo por su actitud nihilista hacia el proletariado de los países capitalistas, sino también por uno de los vicios fundamentales de su concepción de la revolución mundial: el olvido del sistema socialista mundial que "*es la fuerza decisiva en la lucha antiimperialista*"[11] y, junto con el movimiento obrero internacional, cumple a escala mundial el mismo papel que los destacamentos nacionales de la clase obrera en los marcos de los distintos países capitalistas. Marcuse desmiembra artificialmente el sistema socialista mundial, refiriendo los países que no han alcanzado todavía un alto nivel de desarrollo económico a las "naciones pobres", y los países socialistas desarrollados, ante todo, la Unión Soviética, a las "naciones ricas", junto con los países capitalistas adelantados. Como resultado de esta operación, el desarrollo del proceso revolucionario mundial se reduce a la lucha entre las naciones "ricas" ("no revolucionarias") y las naciones "pobres" ("revolucionarias"), lo cual es típico de las concepciones que predican algunos ideólogos burgueses y, con particular celo, los maoístas y que no reflejan el curso verdadero de la lucha

---

[10] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, pp. 81-82.

[11] *Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros*, pág. 301.

de clases en el ámbito internacional. Marcuse se vale del hecho de que el sistema socialista mundial se forma de modo desigual (como desigualmente se desarrolla el capitalismo en cuyas entrañas se gestan premisas del socialismo), y de que esa desigualdad engendra ineludiblemente la diferencia entre las formas de lucha de los países socialistas contra el capitalismo mundial, y la diferencia entre las formas de organización de la vida social en estos países. Pero al sobrestimar la característica "patrimonial", Marcuse no quiere ver la comunidad de las relaciones e instituciones sociales de los países socialistas. La base "patrimonial", que desempeñaba el papel decisivo durante la existencia de las formaciones estatales locales y el desarrollo insuficiente de las relaciones entre los países, no puede por sí sola "neutralizar" o deformar radicalmente el carácter de las relaciones sociales. La integración técnico-material y política y la unidad ideológica permiten "compensar" los factores materiales del progreso social que faltan en uno u otro país, merced a su existencia en otros países y al intercambio internacional de servicios, en cuya organización el papel determinante pertenece ya al carácter de las relaciones sociales. Así pues, el curso del proceso revolucionario mundial no se determina por la confrontación entre naciones "pobres" y "ricas", ni por la lucha de la "aldea mundial" contra la "ciudad mundial", sino por la lucha de las fuerzas unidas del sistema socialista mundial, del movimiento comunista y obrero internacional y del movimiento nacional-liberador contra las fuerzas del imperialismo.

2. ¿SON LOS INTELECTUALES Y LOS ESTUDIANTES VANGUARDIA O ALIADOS?

Aunque el interés por la intelectualidad, de Marcuse, Mills y otros ideólogos burgueses del radicalismo de izquierda es debido directamente a su evaluación pesimista del papel revolucionario de la clase obrera, se vincula, al mismo

tiempo, con algunas tendencias reales típicas de la sociedad capitalista contemporánea.

La lucha en torno al problema de la intelectualidad, desplegada actualmente en la sociología burguesa, se determina, en definitiva, por los procesos que se operan en la sociedad capitalista contemporánea, imprimiendo una fuerte impronta en las funciones y el papel de los intelectuales en la sociedad, en el sistema de la producción social. Entre estos procesos figuran la gradual transformación de la ciencia en fuerza productiva directa; el cambio de la correlación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual en el proceso de la producción social; la creación de la "industria de la cultura".

Funcionando en el marco de la sociedad industrial, la intelectualidad (sobre todo, la que se dedica a las ciencias de humanidades), no se hallaba incorporada directamente, en masa, al sistema de producción del capital. Tal situación le aseguraba relativa libertad que le permitía combinar las funciones, indivisibles en aquel entonces, de artífice, guardián y reproductor del conocimiento (una especie de "memoria" de la sociedad) y propiamente de intelectual, es decir, "depósito de sentimientos" (una especie de "conciencia" social). La última función era tan esencial y evidente que Lenin la subrayó especialmente: "...La intelectualidad se llama precisamente así porque es la que refleja y expresa de modo más consciente, decidido y exacto el desarrollo de los intereses de clase y de los grupos políticos en toda la sociedad"[12].

---

[12] V. I. Lenin. *Tareas de la juventud revolucionaria. O. C.*, t. 7, pág. 343. Un detalle característico: en el siglo XIX, en los países que se rezagaban en cuanto a su desarrollo económico-técnico, la intelectualidad se consideraba, ante todo, no como grupo social de personas ocupadas profesionalmente de la producción y reproducción del conocimiento, sino precisamente como "conciencia de la sociedad". Este término fue puesto en uso en 1860 por el escritor ruso Boborikin. Precisamente de las bellas letras rusas la palabra "intelectualidad" pasó a Europa (*La lucha de clases y el mundo actual,* ed. en ruso, Moscú,

Estando al margen de la producción industrialmente organizada y siendo, al mismo tiempo, dueño de sus instrumentos de trabajo, el intelectual no estaba enajenado de la producción artesana individual que constituía el contenido principal de su actividad socialmente útil. El intelectual controlaba, desde el comienzo hasta el fin, todos los eslabones "tecnológicos" de dicha producción y vendía él mismo su producto. Por cuanto este último no se hacía por pedido, sino, diríase, "por mandato del alma", el proceso de producción que realizaba el intelectual aparecía como creación no supeditada inmediatamente a la racionalidad dominante en la industria y defendida de la acción de los mecanismos exteriores de su regulación.

"En la mayoría de los casos —señalaba Marx, refiriéndose a la creación científica y artística— se observan generalmente las *formas que conducen a la producción capitalista*: los diversos colaboradores literarios, científicos o artísticos trabajan para un comprador común, el editor. Pero este sistema no encaja todavía, ni siquiera teóricamente, dentro de la producción capitalista propiamente dicha. Y los términos del problema no cambian por el hecho de que sea precisamente en estas formas de transición donde la explotación del trabajo adquiera mayores proporciones"[13]. El hecho de que el intelectual podía ser expoliado sin piedad por el empresario con que se veía obligado a entrar, en definitiva, en relaciones de compraventa; de que su no enajenación no rebasaba el marco de la producción artesanal individual, evaporándose al instante al entrar en contacto con el mercado; que su "libre" actividad se mediatizaba, en fin de cuentas, por el mecanismo de demanda y oferta de mercancías de producción intelectual en el mercado capitalista; todo ello era desapercibido por el intelectual o desempeñaba un papel secundario para él, pues no conducía al cambio radical de su situación como artífice de la cultura ni de su

1971, pág. 171). Es interesante que en su libro *L'opium des intellectuels*, Raimond Aron utiliza la palabra rusa "intelligentsia".

[13] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 26, parte I, pág. 420.

función de "conciencia de la sociedad". El carácter de la explotación del intelectual le ocultaba su situación contradictoria como "libre artista" y trabajador explotado. En tal ambiente, la separación entre el estado de la conciencia y el de la existencia del intelectual no podía alcanzar, en escala masiva, un nivel crítico que obligase a la masa de trabajadores intelectuales a pronunciarse contra el dominio por las relaciones capitalistas.

De ahí dimanaba el sentimiento de exclusividad elitaria, típico del intelectual, que a veces lo lanzaba —en aras de la "verdad"— a las barricadas, pero las más de las veces hacía que una parte considerable de la intelectualidad "muy distante del pueblo", fuese empujada a servir a los diez mil de arriba y defender el sistema existente de relaciones sociales o aceptarlo tácitamente.

La directa irrupción de la ciencia en la producción industrial, la esfera de los servicios y la organización de trabajos de oficina, exigió incorporar ampliamente a estas ramas a trabajadores intelectuales. La insuficiencia de resortes puramente económicos de influencia en la masa trabajadora a fin de mantener las relaciones existentes de dominación y subordinación y la necesidad de una influencia directa ("científicamente" fundamentada) en su conciencia, condujeron a la creación de una ramificada "industria de la cultura" (publicidad, prensa, cine, televisión, radio, literatura "de masas", etc.), organizada según nuevos modelos de producción industrial y servida por personas tradicionalmente incluidas en el número de intelectuales. Ello no pudo menos de conducir no sólo al crecimiento de la capa otrora poco numerosa de intelectuales, sino también a la diferenciación interior de esta capa, al cambio del carácter del trabajo intelectual.

El artista "no contratado" que "planea" libremente sobre la sociedad pasa a ser cada vez más un anacronismo, pues las relaciones capitalistas se extienden a las esferas de trabajo donde antes dominaban, según expresión de Marx, las "formas que conducen a la producción capitalista". En su

libro *La intelectualidad hoy*, T. Fyvel trató de dar un análisis comparado de la situación de la intelectualidad europeooccidental "hoy" y "ayer". Con este fin estudió el carácter de la actividad de ochenta "jóvenes intelectuales" de Inglaterra, Francia y la RFA, llegando a la conclusión de la existencia de cambios radicales en esta esfera. "No hace mucho —señala él—, un escritor se percibía ampliamente como un libre intelectual, solitario en su despacho, con su sentimiento de fastidio o rebelión. Hoy, el 90% de los escritores son principalmente técnicos literarios que lanzan producción precisamente determinada para la publicidad, para las revistas, el cine o la televisión y dan por supuesto su trabajo y su status en calidad de parte de un equipo técnico"[14]. Se puede discutir en qué grado "da por supuesto" el intelectual su nuevo status, pero es una tendencia evidente de que pasa a ser "parte", "tornillo" de un "equipo técnico". El proceso de transformación del conocimiento en fuerza productiva directa conduce a una diferenciación mayor de la intelectualidad: una parte de ella engrosa las filas de la burguesía o se adhiere directamente a ella, mientras que la otra, mucho más numerosa, se incorpora directamente a la esfera de producción de la plusvalía y es sometida a la explotación por los capitalistas. Esto se refiere, ante todo, a la intelectualidad cuyo trabajo, además de crear la plusvalía, constituye, en las condiciones de la manipulación ideológica, una premisa necesaria para la producción de la plusvalía por el proletariado industrial.

En esta situación, el intelectual, que dejó de ser una variedad de artesano individual, se privó de sus instrumentos de trabajo y, por fin, perdió el derecho de disponer de su propia actividad, objetivamente, desde el punto de vista de su existencia social, se acerca a la situación de la clase obrera. Se convierte de representante de la corporación poco numerosa de "artistas libres", en empleado ordinario de la

---

[14] T. Fyvel. *Intellectuals today. Problems in a Changing Society* London, 1968, pp. 58-59.

gran corporación capitalista, en trabajador asalariado que cumple funciones limitadas y ha perdido por completo el privilegio de controlar el producto que crea. Y ello, como señalaron los comunistas en la Conferencia celebrada en 1969 en Moscú, cambia en medida considerable la actitud de la intelectualidad hacia el régimen capitalista y aproxima sus intereses a los de la clase obrera[15].

Al mismo tiempo el acercamiento de las condiciones de vida del intelectual —incorporado al proceso de producción del capital—, a las del proletariado, no halla de golpe, ni mucho menos, su reflejo adecuado en la conciencia del grueso de intelectuales explotados. Una parte considerable de la intelectualidad que se está derrubiando como un todo (tanto la parte que por su ser objetivo se adhiere inmediatamente a la burguesía como la que se adhiere al proletariado), sigue pensando con categorías de la conciencia de grupo. De ahí la ruptura entre la existencia social real de la intelectualidad, que la aproxima a la clase obrera, y el estado de su conciencia, que a menudo la aleja del proletariado.

Es esta ruptura precisamente la que determina el carácter contradictorio de la conducta social de esta parte de los intelectuales. Sometida al poder directo del capital, esta parte se pronuncia contra el sistema de relaciones capitalistas, que la priva de su tradicional status "libre" y, a la vez, de sus privilegios que poseía como grupo vinculado con la "forma que conduce a la producción capitalista". En la conciencia de esta parte de los intelectuales, "la negación de las condiciones de existencia proletaria" (de la que habló Sartre), que se expresa en sus acciones anticapitalistas, está vinculada, ante todo, con la negación de su propio nuevo modo de existencia como proletario. Sus acciones, quiéralo o no, objetivamente rebasan mucho el marco del descontento del intelectual, revelándose como forma metamorfoseada de

[15] Véase *Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros*, pág. 59.

manifestación del espíritu revolucionario de la propia clase obrera, y sus demandas, por cuanto no están ligadas con los intentos románticos de retornar al pasado, como forma de manifestación de las demandas proletarias. El cambio del status social y de la función social de los trabajadores intelectuales, cambio que subestima Marcuse, priva de fundamento la oposición de la intelectualidad, como fuerza "revolucionaria", al proletariado, como fuerza supuestamente "conservadora". La actuación social de la intelectualidad explotada, lejos de negar, confirma, por el contrario, la tesis marxista sobre el proletariado como clase revolucionaria, como sujeto del proceso histórico.

Al mismo tiempo, la ruptura entre el ser social y el estado de la conciencia de estos intelectuales limita, en la sociedad burguesa, su papel como fuerza revolucionaria independiente y reduce el contenido de clase de sus demandas, previniendo contra la conclusión evidentemente errónea de que el proletariado industrial "tradicional" haya entregado por completo y para siempre sus funciones revolucionarias a nuevas categorías de trabajadores explotados.

Los nuevos rasgos del ser de la intelectualidad en la sociedad capitalista desarrollada son característicos en gran medida también para los estudiantes, futuros intelectuales. En los últimos años, el estudiantado, como grupo social, ha sufrido esenciales cambios no sólo puramente cuantitativos, sino también cualitativos.

Ante todo, salta a la vista el crecimiento numérico de estudiantes de la escuela superior (dos y más veces en el último decenio). La curva del crecimiento de la masa estudiantil en la mayoría de países sigue elevándose, expresando la tendencia hacia la ampliación de las necesidades que experimenta la sociedad en cuanto a la mano de obra altamente calificada.

Pero el aumento del número de estudiantes está acompañado ineludiblemente del cambio de sus características cualitativas. Va democratizándose la composición del estudiantado. Puesto que las demandas de que crezca la masa estu-

diantil no pueden satisfacerse ya a cuenta solamente de personas procedentes de la burguesía, la clase gobernante se ve obligada a entreabrir las puertas de las universidades a representantes de distintas capas y clases de la sociedad. Hablando de los estudiantes franceses, Georges Cogniot señala que "no proceden ya, como antes, casi exclusivamente de la minoría que constituye la gran burguesía. Cierto es que el porcentaje de hijos de obreros entre ellos no es alto... No obstante, la mayoría de los estudiantes proceden de las capas medias, de la burguesía pequeña y media. Los herederos de las grandes dinastías burguesas se pierden ahora entre hijos de pequeños patronos, técnicos, artesanos, comerciantes, funcionarios, hombres de profesiones liberales, etc."[16]. El aumento del número y la democratización de la composición de los estudiantes lleva a dos consecuencias muy serias: 1) ahora los "padres" no siempre, ni mucho menos, pueden asegurar económicamente el futuro de sus "hijos" y 2) la clase burguesa no es capaz de absorber no sólo el total, sino incluso una parte un tanto considerable de graduados de la escuela superior, pues la demanda de la mano de obra altamente calificada crece con rapidez mucho mayor que el número de puestos de mando vacantes en todos los dominios de la producción material y espiritual. Como resultado, los estudiantes pierden contacto firme con las capas burguesas de las que se reclutaban principalmente y a las que volvían al egresar de la universidad. Actualmente, los jóvenes, al terminar sus estudios, engrosan, en una u otra medida, las filas de todas las clases y capas, engrosan asimismo las filas de desempleados.

Como se ha señalado, tal situación provoca en una parte considerable de los estudiantes, el conflicto entre las esperanzas vinculadas con su anterior status social y la perspectiva real que se abre ante ellos al terminar los estudios, conflicto que es una de las causas de la rebelión de la juventud estudiantil.

---

[16] *France Nouvelle*, 30.X.1968.

Como la rebelión de los intelectuales, la de los estudiantes se manifiesta en forma de negación del modo de existencia que les espera las más de las veces y que les aproxima a la situación del proletario. Tomando conciencia de ello, los estudiantes protestan espontáneamente contra el sistema que les prepara un futuro tan indeseable.

Empero, tal situación no da fundamento para afirmar, como lo hacen algunos ideólogos de las "nuevas izquierdas", que el estudiantado rebelde personifica la nueva fuerza revolucionaria, que, según ellos, remplaza a la clase obrera[17], o al "nuevo hombre", símbolo de la sociedad venidera. Pero la protesta estudiantil expresa algunas tendencias actuales del desarrollo social, que testimonian el crecimiento del potencial revolucionario tanto del propio estudiantado como de la clase obrera que va engrosándose con trabajadores intelectuales. Hasta hace poco tiempo los estudiantes constituían una corporación privilegiada, relativamente poco numerosa, que tenía sus límites marcados y, en conjunto, se encontraba a distancia de las clases trabajadoras. La comunidad de la existencia de grupo, fijada en la categoría "estudiantado", se extendía no sólo a un período relativamente breve de vida de cada una de las generaciones, sino

---

[17] El punto de vista de que los estudiantes (o la juventud en conjunto) pasan a ser clase revolucionaria especial se ha propagado en cierta medida entre las "nuevas izquierdas". Su esencia se expresa en los trabajos de J. y M. Rowntree. "...La enajenación del trabajo de la juventud —afirman ellos—, ha contribuido a su transformación en una clase... La juventud forma, por eso, el nuevo proletariado, es sometida al empobrecimiento y puede pasar a ser nueva clase revolucionaria. Esta nueva clase no es lumpen-proletariado... Ella está en las posiciones del proletariado clásico cuya situación va empeorándose... No es obligatoriamente el grupo más pobre. Pero cabe recordar que el potencial revolucionario de alguien no se determina por la miseria, sino por el papel en la producción. Y este papel revolucionario, perteneciente tradicionalmente a la clase obrera industrial, hoy ha tocado en suerte a la juventud..." (J. Rowntree and M. Rowntree. *Youth as a Class. "International Socialist Journal"*, 1968, vol. 5, Nº 25, pp. 26, 42-43).

también a una pequeña parte de jóvenes que lograban ingresar en la universidad. Hoy en día, en el ambiente de la ampliación del torrente de la información, crece la necesidad de renovar sistemáticamente el conocimiento, como premisa del funcionamiento de la producción moderna y de los trabajadores mismos, como fuerza productiva. Ahora cada generación y, además, en crecientes proporciones, se verá obligada, bajo la presión inmediata de la producción social, a renovar sistemáticamente los conocimientos adquiridos, convirtiéndose de vez en cuando en "estudiantes". Por eso las demandas "estudiantiles" objetivamente comienzan a reproducir las demandas de grandes capas trabajadoras de la sociedad capitalista desarrollada. En ello estriba el aspecto revolucionario de las acciones y demandas estudiantiles, que crea las premisas objetivas para la aproximación mutua del estudiantado y la clase obrera. En 1893, dirigiéndose al Congreso Internacional de Estudiantes Socialistas, Engels subrayó la necesidad de esta aproximación con las siguientes palabras: "Que vuestros esfuerzos conduzcan al desarrollo entre los estudiantes de la conciencia de que precisamente de sus filas debe salir el proletariado del trabajo intelectual, llamado a desempeñar un papel considerable en la futura revolución, hombro a hombro y en las mismas filas con sus hermanos, obreros ocupados del trabajo manual"[18]. Engels vincula el papel revolucionario del estudiantado (como futura intelectualidad), con el papel radicalizador del conocimiento, cuyos portadores son los intelectuales, y subraya la ligazón indisoluble entre la emancipación del trabajo y la asimilación de la cultura, como premisa del éxito de la revolución. "Las revoluciones burguesas del pasado de las universidades necesitaban únicamente abogados como la mejor materia prima para formar a sus políticos; para la emancipación de la clase obrera se necesitarán, además, médicos, ingenieros, químicos, agrónomos y otros especialistas, pues se trata de apren-

[18] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 22, pág. 432.

der a manejar no sólo la máquina política, sino también toda la producción social..."[19]

Claro que el proceso de incorporación del estudiantado al movimiento revolucionario sigue caminos complicados no sólo debido a la heterogeneidad interna del estudiantado, sino también en virtud de la existencia de una ruptura entre su conciencia y su ser. No son pocos los casos en que los obreros muestran desconfianza a los estudiantes, viendo en ellos "niños mimados", que no han probado el pan duro de la esclavitud asalariada. A su vez, los estudiantes, al convertirse en trabajadores asalariados, carecen aún de conciencia proletaria. Es cierto que, al establecer la comunidad de su destino con el del obrero asalariado, el estudiante comienza a vincular más estrechamente su propia liberación con el movimiento emancipador revolucionario de la clase obrera. En ello, quizá, consiste uno de los cambios más importantes que se producen en su conciencia. Pero ligando su destino con los obreros y, a la vez, tratando de prevenir la indeseable perspectiva de su propia proletarización, el estudiante espera a menudo que el obrero emprenda acciones que encuadren en la imagen del "proletariado revolucionario" que se ha formado el estudiante, imagen que en muchos casos no es ni resultado de un análisis científico de las tendencias del desarrollo del proletariado en la sociedad contemporánea ni incluso una expresión de la imagen ideal del proletario, que se ha formado en su mente. Para un estudiante rebelde, que no tiene contacto con la clase obrera y la concibe bastante vagamente, el ideal del revolucionario es... el propio estudiante rebelde, como proletario "nuevo" y socialmente activo. Por eso, rechaza como "no revolucionario" e incluso "no proletario" todo lo que en la conducta política de la clase obrera no corresponde a su propio modelo de conducta. Semejante orientación del estudiantado radical de izquierda no puede menos que obstaculizar el establecimiento de su alianza política con la clase obrera. "...La ligazón entre el

[19] Ibid.

movimiento de los intelectuales y el movimiento de la clase obrera propiamente dicho —señala Georges Gogniot—, es natural y necesaria, el movimiento estudiantil tiene perspectivas sólo si se integra, claro que conservando cierto grado de autonomía, en la estrategia general de la lucha de clases bajo la hegemonía de la clase obrera, en otras palabras, no puede y no debe pasar a considerarse como sustituto del partido obrero de vanguardia, no puede ni debe desempeñar papel divisionista y oponerse al movimiento obrero, pues de este modo haría el juego al sistema capitalista"[20].

No es casual que Marcuse estime "suspendido" el problema del "agente de la acción histórica" y, en definitiva, evalúe el papel de la intelectualidad y el estudiantado de modo igualmente pesimista que el de la clase obrera. Y no puede ser de otra manera, si en las condiciones de la formación de la actual clase obrera colectiva, sus sectores se separan unos de otros, y la fuerza material de la revolución se busca tan sólo en un sector o se la considera "dispersa" en toda la sociedad. El "agente" de la acción histórica incluye todos los grupos sociales directamente explotados por el capital. El núcleo de estos grupos es el proletariado de la gran industria.

3. DIALECTICA DE LA "ELEVACION DE LAS DEMANDAS" Y DEL ESPIRITU REVOLUCIONARIO DE LA CLASE OBRERA

Como ha sido dicho, Mills, Marcuse y otros ideólogos de las "nuevas izquierdas", al sacar la conclusión de que la clase obrera de los países capitalistas adelantados no constituye hoy una real fuerza revolucionaria, no la vinculan con el cambio de la situación del proletariado en el sistema de la producción capitalista, sino con las modificaciones en la esfera de las demandas, que, en definitiva, influyen, según

[20] *France Nouvelle,* 30. X. 1968.

ellos, en la conciencia del obrero, impidiéndole comprender su situación efectiva en la sociedad. El curso de sus razonamientos es el siguiente. En la sociedad altamente desarrollada en el sentido técnico, la clase dominante puede apoyarse en un amplio sistema de "medios de control" (televisión, cine, radio, publicidad, prensa), para formar la conciencia de los trabajadores según ciertos estereotipos útiles para ella, imponerles necesidades "falsas", "burguesas" y, en definitiva, nivelar las necesidades de las clases antagónicas, "integrando" de este modo el proletariado en el sistema del capitalismo monopolista de Estado. "...Allí donde la ruptura en el consumo es aún amplia —declara Marcuse—, donde la cultura capitalista no ha penetrado todavía en cada casa o choza, el sistema de necesidades estabilizadoras tiene sus topes: el contraste que salta a la vista entre la clase privilegiada y los explotados conduce a la radicalización de los no privilegiados. Tal es la situación de la población de los ghettos y de los desempleados en los Estados Unidos de América; la misma es la situación de las clases trabajadoras en países capitalistas más atrasados"[21]. Pero el proletariado de los países capitalistas adelantados, agrega a renglón seguido Marcuse, se encuentra en una situación muy distinta, pues la ruptura entre sus demandas y las de la burguesía se ha reducido considerablemente, si no se ha liquidado por completo. La satisfacción de las necesidades materiales, que otrora servían de estímulo revolucionario, y la introducción de las necesidades "falsas" en la conciencia de la clase obrera, la ha "desrrevolucionarizado" y empujado atrás, a la fase de la "clase en sí". Pues "la mayoría de los trabajadores organizados comparte las necesidades estabilizadoras contrarrevolucionarias de las clases medias, testimonio de lo cual es la conducta de ellos como consumidores de mercancías materiales y espirituales y su repugnancia emocional contra la intelectualidad no conformista"[22]. De ahí se extrae la siguiente conclusión "radical": hay que rom-

[21] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. 16.
[22] Ibid., pp. 15-16.

per totalmente con las necesidades actuales como "falsas" y formar, muy a despecho de ellas, las necesidades cualitativamente nuevas que no sirvan ya a los fines de "integrar" a los trabajadores en el sistema del capitalismo, sino a los fines de "trascendentarizarlos", es decir, sacarlos del marco del existente sistema de relaciones sociales.

Como hemos señalado, Marcuse (igual que otros ideólogos radicales de izquierda que entierran la clase obrera), sus razonamientos parten del afán real de la burguesía de inculcar a los trabajadores las necesidades materiales e inquietudes espirituales que perpetúen la dominación del capital. Es real asimismo la circunstancia de que la burguesía continúa sobornando a cierta parte de la clase obrera, que deja de ser, por eso, agente de la conciencia proletaria y de las necesidades proletarias. Pero ¿todo eso puede servir de suficiente fundamento para hacer la categórica conclusión de que en los países capitalistas adelantados se han nivelado las necesidades de la burguesía y del proletariado y que ha desaparecido (o se ha hecho ínfima) la ruptura entre las estructuras de las necesidades de clase? En otros términos, ¿es verdad que las necesidades actuales del proletariado son de carácter meramente "burgués"? ¿Están en efecto satisfechas por completo las demandas económicas que tradicionalmente constituían para la conciencia consuetudinaria (y para los materialistas vulgares) la única causa del espíritu revolucionario de la clase obrera? Por último, ¿es verdad que la satisfacción de algunas necesidades materiales del proletariado le ha privado de carácter revolucionario y que el proletariado puede recuperarlo tan sólo si sabe crear artificialmente ciertas necesidades "destiladas", cualitativamente diferentes de las que se están formando actualmente en él?

Al analizar más detenidamente los razonamientos de Marcuse y al tratar de atenerse a su lógica, inevitablemente se tendrá que extraer la conclusión de que es necesario considerar el propio afán de poseer las cosas (independientemente del contexto económico-social, político y cultural concreto) como "consumismo", y la posesión de las cosas como

"aburguesamiento" (tesis llevada al absurdo por los maoístas y sus adeptos). Semejante enfoque estrechamente filisteo y económico-vulgar, no tiene ni pizca de un exhaustivo análisis de los fenómenos que se observan en la esfera del consumo en la sociedad burguesa contemporánea.

Marcuse asienta sus deliberaciones en el hecho bien conocido de que en los años posbélicos, los trabajadores de los países capitalistas adelantados supieron arrancarle a la burguesía diversas concesiones económicas (a propósito, es un gran mérito de los partidos comunistas y obreros de estos países), de que en los últimos años, la coyuntura económica en países como EE.UU., Japón y RFA, era relativamente alta, creciendo, en comparación con la preguerra, el nivel de vida de su clase obrera, lo cual, como es lógico, no pudo menos que sembrar en una parte de la misma, ilusiones reformistas y dar origen a la "conciencia feliz".

Además, Marcuse extiende muy infundadamente ciertas tendencias típicas de la sociedad estadounidense contemporánea a otros países capitalistas, sin tomar en consideración la esencial diferencia en la situación de la clase obrera (en el sentido de su bienestar económico), digamos, de EE.UU. e Italia, o Francia y Japón, y extiende la conclusión basada en analogías groseras a toda la clase obrera de los países capitalistas adelantados. Además, Marcuse no tiene en cuenta el carácter inestable de la coyuntura capitalista, suponiendo que en los países capitalistas más desarrollados, su alto nivel se mantendrá siempre.

Sin embargo, el principal error metodológico de las deliberaciones del ideólogo radical de izquierda consiste en que, al examinar a través del prisma de las necesidades el lugar del proletariado en el sistema de fuerzas revolucionarias de la sociedad capitalista contemporánea, deja a un lado los procesos relacionados con el cambio cualitativo de las necesidades, con su "elevación"[23].

---

[23] Sobre la "elevación de las demandas" a medida del desarrollo del capitalismo véase V. I. Lenin. *El problema de los mercados. O. C.*, t. 1, págs. 101-102.

Al desarrollar la doctrina del papel revolucionario de la clase obrera en la sociedad capitalista, Lenin no partía, ni mucho menos, de que el espíritu revolucionario del proletariado se ligaba necesariamente con su empobrecimiento económico, ni deducía este espíritu de la "ley de la pauperización absoluta del proletariado". Lenin se apoyaba en la tesis presentada por Marx[24] y desarrollada por Engels, de que el empeoramiento de las "condiciones de existencia" de la clase obrera no se identificaba con su "empobrecimiento" económico.

Como es sabido, Engels manifestó su desacuerdo con la tesis del *Proyecto de Programa Socialdemócrata de 1891*, según el cual "el número y la *miseria* de los proletarios crecen cada vez más". "En tal forma absoluta como se dice aquí —anota Engels—, esto es erróneo. La organización de los obreros y su resistencia en constante crecimiento levantarán, en la medida de lo posible, cierta barrera ante el *crecimiento de la miseria.* Pero lo que crece *en efecto* es *la inseguridad de la existencia*"[25].

Esta tesis se desarrolla en las obras de Lenin, quien parte de que, no obstante el empeoramiento de la existencia del proletariado en las condiciones del desarrollo del capitalismo, es completamente posible cierto mejoramiento de su situación económica. La teoría de Marx reconoce, señala Lenin, que "cuanto más rápidamente crece las riqueza, con tanta mayor plenitud se desarrollan las fuerzas productivas del trabajo y su socialización, *tanto mejor se torna la situación del obrero*, hasta donde ello es posible dentro del sistema dado de economía social"[26]. Pero esta circunstancia no cambia en principio la situación del proletariado como clase privada de propiedad y explotada de la sociedad capitalista.

Este hecho, ante todo, permite a Engels y Lenin, a pesar de la posibilidad del mejoramiento de la situación económica

---

[24] Véase C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 660.

[25] Ibid., t. 22, pág. 233.

[26] V. I. Lenin. *Para una caracterización del romanticismo económico. O. C.*, t. 2, pág. 139.

de la clase obrera, hablar de ella como de la clase revolucionaria, sepulturera de la burguesía. A propósito, es importante tener presente que cierto mejoramiento del bienestar del proletario se compensa con la aparición de nuevas necesidades que se engendran por el cambio de las condiciones objetivas del funcionamiento de la clase obrera como creadora de la plusvalía y que no son exponente de su "aburguesamiento", sino condición necesaria del funcionamiento normal del proletariado en el contexto de las nuevas condiciones de trabajo, necesidades que no pueden considerarse como adquisición adicional, sino como compensación de las pérdidas del obrero a consecuencia de la intensificación de la explotación, pérdidas que no llevan a la desaparición de la ruptura en la estructura y nivel de consumo del proletariado y la burguesía.

En otros términos, en las condiciones del crecimiento de la riqueza social, la satisfacción de algunas necesidades del proletariado no significa, ni mucho menos, que se satisfagan las necesidades proletarias en general, puesto que las necesidades satisfechas (además, ¿por mucho tiempo? y ¿en todas partes?) se sustituyen por otras nuevas, más elevadas, cuya insatisfacción puede desempeñar un papel no menos revolucionador que la lucha del proletariado hambriento por un pedazo de pan.

La aproximación señalada por Marcuse de los niveles y estructuras de consumo de distintas clases y capas de la sociedad burguesa se extiende tan sólo a las necesidades que, en la sociedad capitalista adelantada, son necesidades "primarias" cuya satisfacción asegura únicamente la reproducción necesaria, en las condiciones actuales, de la fuerza de trabajo y que están tan cerca de la superficie que son accesibles para la vista de los críticos sociales utópicos.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, digamos, el obrero estadounidense, que vivía cerca de "su" fábrica, no necesitaba automóvil. En la actualidad, debido al cambio de la estructura de emplazamiento de la producción, la urbanización y otros procesos engendrados por la revolución

científico-técnica, el obrero estadounidense lo necesita, aunque sea para ir al trabajo[27]. Pero por tal causa, el obrero no se "aburguesó" en absoluto, puesto que, hablando en rigor, no obtuvo ninguna ventaja suplementaria (claro es que en la medición relativa). La ventaja aparente resulta, de hecho, tan sólo compensación necesaria de las pérdidas provocadas por el cambio de las condiciones de la vida social. El mismo cuadro se observa al examinarse otras "ventajas" obtenidas por los obreros. Digamos, las vacaciones pagadas del obrero francés resultan, desde este punto de vista, "compensación" de la tensión nerviosa e intensificación del trabajo acrecidas, "compensación" sin la cual en las nuevas condiciones, el proletario, como obrero de una empresa industrial capitalista moderna, no puede crear la plusvalía en las magnitudes requeridas hoy en día por el capital.

En cuanto a las necesidades "secundarias" (o, por así decirlo, su "segundo piso"), inaccesibles a un observador superficial, aquí no puede ni tratarse de alguna aproximación. Ella se observa en el "primer piso" que en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX era reino de la burguesía. Pero cuando este acercamiento se hizo realidad, para la burguesía apareció el "segundo piso" de las demandas. Se puede suponer que si en el futuro el capitalismo logra movilizar sus recursos y admitir la aproximación también a nivel del "segundo piso" actual, por cuanto cambiará la estructura misma de las necesidades y, además, el obrero, estadounidense necesitará, para su funcionamiento normal como proletario, no sólo automóvil, sino también algo más "burgués", la burguesía ya se construirá el "tercer piso", etc. Pero en cualquier caso, entre la estructura de las necesidades y el nivel de consumo de las clases explotadoras y explotadas

[27] "El trabajador estadounidense necesita automóvil, ante todo, para ir al lugar de trabajo, adonde no llega el transporte público o, si llega, el viaje requiere mucho tiempo y cuesta caro. Entretanto, a veces hay que cubrir la distancia de 100 a 200 km para llegar al lugar de trabajo". (N. Smeliakov. *La América práctica*, ed. en ruso, Moscú, 1969, pág. 140).

existirá una ruptura. Esta ruptura, que simboliza la diferencia cualitativa entre los niveles de existencia social real de las clases antagónicas, constituye condición necesaria de la reproducción de la estructura social antagónica y fija el crecimiento de la inseguridad de la existencia del proletariado en la sociedad burguesa, es inevitable bajo el capitalismo y constituirá siempre el factor desintegrador y la base material objetiva de la radicalización del proletariado.

Conviene tener presente también la circunstancia de que la aproximación de las necesidades "primarias" puede tener en varios casos un carácter temporal, puesto que la inestabilidad de la coyuntura económica en los países capitalistas no garantiza firmemente el mantenimiento del nivel actual del bienestar para la masa obrera.

Sin embargo, la "elevación de las demandas" se manifiesta no sólo en su enriquecimiento, en el cambio de su estructura, es decir, en la aparición de nuevas necesidades desconocidas por las generaciones anteriores de la clase obrera y que pueden conducir al cambio de las formas y objetivos inmediatos de lucha y, si no se satisfacen, son capaces de radicalizar a la clase obrera de la misma manera que en el siglo XIX la falta de medios elementales para subsistir.

La "elevación de las necesidades" se manifiesta asimismo en el cambio de la potencia revolucionadora de los distintos tipos de necesidades de la clase obrera de la sociedad capitalista.

Razonando como economistas vulgares, algunos ideólogos de las "nuevas izquierdas" parten de que el espíritu revolucionario de la clase obrera en el sistema de las relaciones sociales capitalistas se determina tan sólo por el nivel de su bienestar, por su "saciedad", verbigracia. Pero como se sabe, bajo el capitalismo, el obrero está enajenado no sólo de los medios y productos del trabajo, sino también del poder político y de todas las riquezas de la cultura, sin asimilar la cual es imposible el desarrollo del individuo en todos los aspectos. En las fases iniciales del desarrollo del

capitalismo, la enajenación política y estética (en la amplia acepción del término) desempeñaba ya cierto papel revolucionador en la lucha de la clase obrera contra el régimen capitalista. Empero, mientras el nivel de vida del obrero permanece en extremo bajo, su situación económica insatisfactoria se manifiesta evidentemente como el factor más revolucionador de su lucha contra las relaciones capitalistas. Cuando el hombre siente hambre, necesita, ante todo, un pedazo de pan. "La sensación aprisionada por una tosca necesidad práctica tiene tan sólo un sentido *limitado.* Para un hombre hambriento no existe forma humana de alimento, sino únicamente su ser abstracto como alimento que podría tener con el mismo éxito la forma más burda, y es imposible decir que es lo que diferencia este engullir de alimento de su engullir por un *animal.* Abrumado por los quehaceres, el hombre necesitado es imperceptible incluso a un espectáculo más bello. . ."[28] Cae de su peso que ya en las primeras fases del desarrollo del capitalismo, la parte más consciente de la clase obrera llega a comprender la necesidad de luchar por los derechos políticos, por una existencia verdaderamente humana, pero el estímulo inmediato de la lucha sigue siendo la situación económica insatisfactoria, mientras la lucha política y cultural-ideológica constituye una forma mediatizada de solución de los problemas económicos.

Al conquistar en la lucha contra la burguesía ciertas concesiones económicas, la clase obrera puede sentir con mayor agudeza y comprender más claramente su desigualdad política y cultural en la sociedad burguesa y, sin abandonar la lucha por las reivindicaciones económicas, promover a primer plano las demandas políticas y culturales, tanto más que hacia entonces en las entrañas del capitalismo maduran históricamente las premisas materiales y técnicas indispensables para la revolución socialista.

El papel revolucionador de las demandas políticas y culturales acrece cuando se satisfacen relativamente algunas

[28] C. Marx y F. Engels. *De las obras tempranas*, ed. en ruso, Moscú, 1956, pág. 594.

demandas económicas "primarias", tanto más que la nueva técnica y las nuevas condiciones de trabajo que permiten al capital satisfacer esas demandas, lejos de conducir automáticamente a la eliminación de la enajenación política y cultural, por el contrario pueden incluso agravarla aunque le impriman una forma más solapada[29]. Así pues, la "saciedad" no resuelve todos los problemas del proletariado, pues su existencia sigue siendo insegura, con la única diferencia de que ello se manifiesta ahora no tanto en el hambre físico como en el político y estético. La satisfacción de este apetito no es en absoluto un lujo, como puede parecer, por ejemplo, al proletario que no tiene un pedazo de pan. Las necesidades son siempre históricamente concretas, enlazándose en un contexto social completamente definido. Tan sólo partiendo de este contexto puede determinarse adecuadamente el sentido auténtico de una u otra necesidad.

El papel revolucionador de las necesidades político-sociales en la sociedad capitalista contemporánea, se determina también por la circunstancia, no poco importante de que en las condiciones de la confrontación de los dos sistemas mundiales, la técnica, que permite asegurar relativo bienes-

[29] Comentando el libro del publicista estadounidense Stads Terkel *Calle de división: América*, S. Vishnevski escribe: "Millones de familias "medias" pasan sus veladas contemplando en silencio programas televisados. Una reserva: no todos los programas. En horas determinadas y muy limitadas, por algunos canales de la TV se transmiten interesantes shows que dan alimentación para la mente... Pero, como me explicaron en Los Angeles dirigentes de la compañía de TV, CBS, los "shows con sentido" no están destinados a la "clase media". Para ella se destina todo el torrente principal desenfrenado de teletransmisiones llenas de disparos de revólver, muecas abobadas de cómicos, diálogos hueros de melodramas y de "óperas de jabón". El hombre de la "clase media" —explicó el vicepresidente de la compañía—, al volver a casa está cansado y agotado, después de un trabajo tenso y un largo viaje en su auto. No es capaz de interesarse por cuestiones empíricas, no puede ni quiere abismarse en meditaciones serias. Todo lo que necesita es "fun" (diversión). La desgracia es que el "fun" no enriquece espiritualmente al hombre —agrega con justa razón Vishnevski—, sino que le humilla, castra su mente" ("*Inostránnaya literatura*", 1969, Nº 9, pág. 241).

tar económico al obrero, contribuye a la vez al fortalecimiento de las posiciones del complejo militar-industrial y puede ser utilizada como medio de destrucción de la civilización; sin hablar ya de la destrucción de la "feliz existencia material" alcanzada. En tal situación, la lucha de la clase obrera por participar en la solución de los problemas sociales y políticos, no sólo en distintas empresas sino a escala de toda la sociedad, pasa a ser ya, además de cuestión relacionada con la situación del obrero en la sociedad existente, cuestión de vida o muerte en el sentido directo de las palabras.

El propio movimiento de las "nuevas izquierdas", que no estaba estimulado directamente por motivos económicos, sino por la comprensión del carácter insatisfactorio de la situación política y cultural de los trabajadores de los países capitalistas, prueba evidentemente que precisamente la toma de conciencia de la falta de derechos políticos y culturales puede ser impulso de los movimientos antimperialistas contemporáneos. En ello estriba la parte progresista de dicho movimiento, aunque conviene señalar que la acentuación de las demandas políticas y culturales por las "nuevas izquierdas", derivó en el olvido del problema de la necesidad de sustituir las relaciones de propiedad de la sociedad capitalista contemporánea.

Razonando sobre la nivelación entre las necesidades de la burguesía y el proletariado, Marcuse no considera el aumento del potencial revolucionador de las demandas políticas y culturales, suponiendo que todo se determina por la posesión de "dos autos" y "tres televisores". Como señala con justa razón uno de los críticos de Marcuse, resulta que "hoy en día sólo de pan vive el hombre si se lo alimenta a tiempo, como a un perro, y no se le irrita durante la comida, el ya nunca emprenderá el peligroso camino de la rebelión contra las autoridades del poder"[30]. Pero si "no sólo de pan vive el hombre", si las necesidades políticas y culturales, lejos de anularse con "sobrealimentación", por el contrario sólo

[30] *"Voprosy literatury"*, 1970, Nº 2, pág. 72.

se estimulan por ella, y si la burguesía es incapaz de satisfacerlas, es evidente que no hay motivos suficientes para afirmar que se nivelan las necesidades (en su conjunto) de la burguesía y el proletariado y que desaparecen las necesidades obreras que estimulan la lucha revolucionaria. Por consiguiente, tampoco hay suficientes motivos para afirmar que el proletariado contemporáneo ha perdido su papel revolucionario liberador.

Pero en este caso sale a flote el carácter ilusorio de la propuesta de Marcuse de que se formen nuevas necesidades "auténticas" que hagan salir a la clase obrera al margen de la "represión continua", asegurándole un lugar crítico; se pone de manifiesto el carácter anárquico-utópico de su exhortación a formar estas "nuevas" necesidades en base a una ruptura radical con las viejas, puesto que las necesidades políticas y culturales de las que se trata no se engendran por los críticos sociales en el silencio de sus despachos, sino que se generan por la historia del movimiento revolucionario y de la lucha de clases, por la vida misma. Por otra parte, entre las necesidades políticas, culturales y económicas no hay abismos, sino que ellas se entrelazan estrechamente unas con otras, tanto en el sentido genético como en el funcional, y crecen unas de otras. Es más, como se ha señalado, el potencial revolucionario de las mismas necesidades culturales crece únicamente en base a la satisfacción de las demandas económicas "primarias". Si se piensa que en virtud de la concurrencia de circunstancias, en los países capitalistas desarrollados se puede producir un descenso vertiginoso de la coyuntura económica, las necesidades culturales volverán a relegarse a segundo plano, convirtiéndose de nuevo la necesidad del pan de cada día en la principal demanda revolucionadora de los trabajadores asalariados.

Se entiende que el cambio del potencial revolucionador de las distintas formas de enajenación capitalista, en particular el reforzamiento de dicho potencial en las necesidades políticas y culturales, no significa que la contradicción fundamental entre la clase obrera y la burguesía se mude de la

base a la superestructura, como lo afirman algunos ideólogos de las "nuevas izquierdas", en particular, Sartre[31].

Subrayando insistentemente la tendencia hacia el crecimiento del bienestar económico de los trabajadores de los países capitalistas industrialmente desarrollados, los ideólogos de las "nuevas izquierdas" no perciben que en estos países actúa asimismo otra tendencia, la cual no permite hablar de que ante su clase obrera no se plantea ya ningún problema económico y que ella ha encontrado, en el sentido económico, una "conciencia feliz". Se trata, ante todo, del cambio del carácter y las condiciones del trabajo propias de la empresa capitalista. Bajo el capitalismo, la introducción de la técnica moderna y el perfeccionamiento de la tecnología, conducen inevitablemente a la intensificación del trabajo, al aumento de los gastos de la energía síquica, al crecimiento de la insatisfacción del operario con su trabajo, por cuanto éste contiene cada vez menos elementos de carácter creador, y a la inseguridad de los representantes de las "profesiones tradicionales" respecto de su propio futuro. A eso hay que agregar elemento tan sustancial como el aumento de la ruptura entre el ritmo del crecimiento de la intensificación del trabajo y el aumento del salario.

Por consiguiente, el aumento del potencial revolucionador de las demandas políticas y culturales de la masa explotada no significa anulación del problema de la propiedad, o traslado de las contradicciones entre los explotadores y los explotados de la base a la superestructura. Significa tan sólo que se ha modificado la manifestación de dicha contradicción. Se puede objetar que hoy las demandas políticas y, sobre todo, las culturales no han ocupado un lugar firme ni se han promovido a primer plano en el conjunto de deman-

31 "El viejo motor de la revolución, que era la miseria desnuda —decía Sartre—, ha sido remplazado por una nueva demanda: demanda de la libertad... Ahora el problema primario no es ya el de la propiedad, sino el del poder. En la sociedad consumista, actualmente ya no se exige, ante todo, la posesión, sino la participación en la toma de decisiones y en el ejercicio del control".

das que desempeñan el papel revolucionador para muchos sectores de la clase obrera de los países capitalistas industrialmente desarrollados. En semejantes objeciones, por lo común, se omite un elemento importante: la "elevación de las demandas", poseedoras de potencial revolucionario, está orgánicamente ligada a la "elevación" de la clase obrera es decir, al cambio de su composición, a su intelectualización (proceso inevitable durante la revolución científico-técnica y la transformación de la ciencia en fuerza productiva directa).

El proletariado no es algo inmutable. Es inmutable sólo en el sentido de que durante todo el período de su existencia, sigue siendo clase explotada de la sociedad capitalista, que crea plusvalía para los capitalistas y, en virtud de ello, ocupa determinado lugar en el sistema de la producción capitalista. Pero dentro de la clase obrera se opera el remplazo de las generaciones, entre las cuales existe tanto la comunidad (continuidad), comprendida la de las demandas, como la diferencia. Cada generación, partiendo de su propio conjunto de necesidades históricamente definido, cumple su misión histórica en la lucha contra la burguesía y alcanza, en uno u otro grado, la satisfacción de sus necesidades lo cual constituye una conquista y, en cierto sentido, un resultado de la actividad social y de la lucha de esta generación. Para la siguiente generación este resultado es algo dado como premisa histórica para promover y hacer realidad nuevas demandas dictadas por las nuevas condiciones de trabajo y de reproducción de la fuerza de trabajo.

Ninguna generación de la clase obrera es capaz de resolver todos los problemas de la clase, como comunidad en proceso de desarrollo histórico. Según Hegel, cada generación cumple tan sólo "su" misión "nueva" y puede hacerlo únicamente reconociendo todas las soluciones anteriores, apoyándose en ellas y, al mismo tiempo, tomando en consideración las nuevas demandas que radican en la modificación del carácter del trabajo, del nivel de desarrollo de la técnica, etc. No es casual que Gus Hall, al analizar las tareas planteadas ante la clase obrera de EE.UU., subrayara el papel

de la joven generación de obreros estadounidenses. "El numeroso destacamento de jóvenes obreros estadounidenses incorporados hace poco a las empresas, se convierte en brigada de choque de la clase obrera —dijo en la Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros (1969)—. La juventud obrera está siendo la iniciadora del movimiento de los miembros de base de los sindicatos. Se afana por reanimar el movimiento sindical. Precisamente estos jóvenes obreros, muchos de los cuales eran estudiantes poco tiempo atrás, forman el eslabón de engarce entre el estudiantado y la clase obrera. Constituyen una poderosa fuerza en la lucha contra el racismo, pues no adolecen de algunos prejuicios que todavía son característicos de los obreros de la vieja generación. La juventud obrera forma parte de la generación de espíritu radical. Es más receptiva a las ideas nuevas, socialistas. En nuestra lucha por asegurar la acción unitaria de la clase obrera dedicamos particular atención a los jóvenes obreros"[32].

Precisamente el proceso de remplazo de generaciones, cuando una nueva generación es estimulada para la acción revolucionaria por nuevas necesidades, más "elevadas", cuando plantea y cumple nuevas tareas, más "elevadas", se opera la autorreproducción de la clase obrera, como "clase para sí", y su "elevación". Se entiende que conviene considerar esta "elevación" como un proceso dialécticamente contradictorio. Se trata de que la transformación del proletariado de "clase en sí" en "clase para sí", es decir, su toma de conciencia de su situación específica en la sociedad capitalista, de sus propios intereses y demandas, diferentes de los burgueses, y por eso la comprensión de su misión histórica emancipadora, es un proceso permanente, o sea, proceso que vuelve a reproducirse en cada nueva etapa del desarrollo histórico. (Las fases de este proceso dinámico pueden no coincidir en el tiempo para los distintos destacamentos nacionales del proletariado.) El carácter permanente de este proceso se

[32] *Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros*, pág. 549.

debe a que las condiciones del ser social del proletariado no permanecen invariables. El proletariado debe volver a tomar conciencia cada vez de las cambiadas condiciones de su ser, es decir, reproducirse de nuevo como "clase para sí". Con la particularidad de que entre la modificación real del ser de la clase obrera y la toma de conciencia de esta modificación por sus distintos sectores, puede observarse una ruptura temporal que la burguesía trata, si no de perpetuar, por lo menos de conservar durante el tiempo más prolongado posible, valiéndose tanto de sus medios de comunicación masiva y los resortes de presión económica como de las represiones directas contra los destacamentos de vanguardia del proletariado, ante todo, contra su partido llamado a ayudar al proletariado a comprender las cambiadas condiciones de su ser y sus nuevas necesidades.

Esta ruptura temporal puede llevar a cierto descenso de la actividad revolucionaria del proletariado en unas u otras etapas de su desarrollo, lo cual crea esa ilusión de conciliación de los obreros con el establishment capitalista, de la "fusión" de ellos con la burguesía y del arraigo en las filas obreras de una "conciencia feliz". En cambio, la eliminación de esta ruptura, que se realiza a menudo precisamente por una nueva generación de la clase, no es simplemente un retorno a viejas posiciones, sino un paso adelante, hacia la toma de conciencia de las nuevas necesidades y el cumplimiento de las nuevas tareas.

El problema de las necesidades y su estructura dinámica, si es que se resuelve en el plano del enfoque histórico, no testimonia en favor de la tesis radical de izquierda sobre la "integración" de la clase obrera, sino en pro de la concepción dialéctica del desarrollo de la revolución y de la formación de las fuerzas revolucionarias, concepción que examina la situación de la clase obrera en el contexto político-social cambiante y fija la existencia de la ruptura que en efecto existe entre la situación real del obrero y el burgués, ruptura que constituye para el proletariado en proceso de renovación un estímulo revolucionario directo.

Capítulo IV

REVOLUCION Y UTOPIA

1. ¿"FIN DE LA UTOPIA"?

¿Qué tenían que hacer las "nuevas izquierdas" en el mundo existente? Convertirse en "críticos radicales", es decir, tratar de intervenir enérgicamente en el curso de los acontecimientos y, si no lograban cambiarlo, al menos, crear premisas para tal cambio, dar la señal de acción a aquellos que, desde su punto de vista, podrían influir realmente en la formación de la historia.

Pero ¿por qué cauce se debe dirigir su acción, cómo se debe actuar? La respuesta a estas interrogantes estaba predeterminada tanto por los principios generales de la "dialéctica negativa" y la "Gran Negativa", como por la idea concreta que tenían los radicales de izquierda sobre la sociedad burguesa actual, que está "integrada" y "se disgrega" al mismo tiempo, que no merece otro destino que no sea su "negación total" y exige, a su vez, que las fuerzas de la negación empleen métodos y resortes irracionales e inefectivos, es decir, utópicos desde el punto de vista de la "racionalidad

irracional" (y del "sentido común" dominante), que sanciona el establishment.

Así pues, el utopismo pasaba a ser no sólo sinónimo del verdadero realismo, que da lugar a una creación libre en las condiciones del sistema dominante de relaciones sociales, sino también principio metodológico universal de la "crítica efectiva" y de la "acción crítica".

Alusiones a semejante planteamiento del problema, figuran ya en la *Carta a las nuevas izquierdas* de Wright Mills. "Nosotros debemos preguntar —escribía Mills—: ¿qué es lo que se entiende ahora por utópico? Y: ¿no constituye nuestro utopismo la mayor fuente de nuestra fuerza? Pienso que ahora se considera "utópico" cualquier criticismo o propósito que trasciendan del medio ambiente estrecho de la mayoría de individuos, el medio ambiente que los hombres y mujeres pueden comprender directamente, teniendo toda la razón para poder esperar de cambiarlo directamente".

En el plano metodológico general, este problema fue planteado aún antes por Theodor Adorno, quien consideraba que la teoría había perdido su fuerza crítica, comenzando a dominar el espíritu conformista-utilitario, por la causa de que había desaparecido el pensamiento utópico, acentuándose la unidad —metafísicamente interpretada— entre la práctica y la teoría.

La idea sobre la retención artificial de las posibilidades reales de la "sociedad de abundancia" y la perpetuación de los límites entre lo "posible" y lo "imposible", sobre la necesidad de romper la alianza formada en esta sociedad entre la teoría y la práctica y la utilización de los resortes no integrados aún por esta sociedad, se reflejaron espontáneamente también a nivel de la conciencia de masas. Esto se manifiesta marcadamente en todas las fases del desarrollo del movimiento de las "nuevas izquierdas" y, en particular, en el segundo lustro de la década del sesenta, cuando entre los estudiantes rebeldes se hicieron muy populares las consignas del "fin de la utopía" y de la "exigencia de lo imposible". "Hoy en día —escribía Marcuse—, cualquier forma

del mundo concreto, de la vida humana, cualquier transformación del medio ambiente técnico y natural son posibles, revelándose esta posibilidad en la historia misma. Hoy somos capaces de convertir el mundo en infierno y avanzamos felizmente a este objetivo. Somos capaces, asimismo, de convertirlo en algo opuesto al infierno"[1]. Así pues, la sociedad puede moverse en las direcciones más distintas, incluso opuestas ("infierno"-"paraíso"). El determinismo histórico se priva de su contenido objetivo, pasando a ser el propio sujeto histórico, el único eslabón de engarce entre el pasado (historia) y el futuro. Toca la última hora de la historia social[2] y, al mismo tiempo, comienza "el fin de la utopía, es decir, el rechazo de las ideas y teorías que se valen del concepto de utopía para negar ciertas posibilidades histórico-sociales"[3].

Para los radicales de izquierda contemporáneos, el concepto de utopía adquiere un sentido específico, constituyendo expresión del realismo político-social adecuado a la conciencia revolucionaria (no conformista). La concepción radical de izquierda se apoya precisamente en esta reinterpretación del propio concepto de utopía y de la función social de la conciencia y la acción "utópicas".

Las "nuevas izquierdas" reprochan a la ciencia social "tradicional" (así se refiere tanto a las teorías positivistas burguesas como al socialismo científico), su excesivo purismo teórico y práctico. Deseando mantenerse firmemente en el terreno del "realismo sano", estas teorías oponían con demasiada formalidad la ciencia a la utopía, lo inmanente a lo trascendente, lo posible a lo imposible, como resultado de lo

---

[1] H. Marcuse. *Five Lectures*. Boston, 1970, p. 62.

[2] "Esto puede entenderse asimismo como "fin de la historia" en el sentido de que las nuevas posibilidades que se abren ante la sociedad y su medio ambiente no pueden concebirse más ni como continuación de las viejas ni incluso como existentes con ellas en la misma continuidad histórica. Presuponen más bien la ruptura con la continuidad histórica y la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y las sociedades que no son libres todavía. . ." (H. Marcuse. *Five Lectures*, p. 62).

[3] Ibid.

cual, según las "nuevas izquierdas" fue puesto en tela de juicio su propio carácter crítico.

Hoy esta oposición de la ciencia a la utopía debe ser rechazada. "Yo supongo —escribe Marcuse— que esta concepción restrictiva debe ser revisada, y esta revisión debe sugerirse e incluso hacerse necesaria en virtud de la evolución real de las sociedades contemporáneas. La dinámica de su productividad priva a la "utopía" del tradicional contenido irreal: lo que se denuncia como "utópico" no es tanto lo que "no tiene lugar" ni puede tener lugar en el universo histórico, sino lo que está bloqueado por el poderío de las sociedades establecidas"[4]. Así pues, Marcuse tiene la intención de devolverle al concepto "utopía" su sentido inicial: lo que existe "en ninguna parte", lo que, siendo realizable, no está realizado aún.

En efecto, a menudo los clásicos del socialismo utópico no se introducían en el examen de la cuestión sobre la posibilidad o imposibilidad de construir la sociedad ideal modelada por ellos especulativamente, negándose simplemente a mencionar sus coordenadas espaciales y temporales. El problema de la posibilidad de construir tal sociedad podía plantearse y resolverse tan sólo por una ciencia social desarrollada, que se apoyase en la idea de la razón y demostrara la irrealidad de las utopías. En este caso resultaba "utópico" no simplemente lo que "no tiene lugar", sino lo que no podía tener lugar por contradecir la razón y las leyes de la historia descubiertas por ella. Los críticos radicales tratan de anular precisamente esta característica de la utopía: lo que se suele llamar "utopía", es decir, proyecto irrealizable de la transformación social es lo que se retiene artificialmente por el establishment, pero perfectamente puede tener lugar "aquí" y "ahora", pues las posibilidades "utópicas" propias inmanentemente de la sociedad adelantada pueden ser descubiertas por el sujeto cognoscente con ayuda de la capacidad "trascendental" de la imaginación.

Se manifiesta evidente el carácter paradójico de la con-

[4] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, pp. 3-4.

cepción marcuseana de la utopía: a juicio de Marcuse, sólo se puede ser realista apareciendo como "utopista" a los ojos de la mayoría "integrada". Marcuse exhorta precisamente a tal "utopismo", considerándolo como auténtico criterio del espíritu revolucionario, como modo de negación radical de la sociedad burguesa contemporánea.

Claro que no cuesta trabajo percibir tras las afirmaciones categóricas de los ideólogos radicales de izquierda, sobre el "fin de la utopía" como "posibilidad de lo imposible", el problema absolutamente real y muy actual para nuestros tiempos sobre la movilidad de los límites entre lo "posible" y lo "imposible". De igual manera, en el énfasis radical de izquierda del utopismo, no se puede menos que revelar la reacción espontánea a la absolutización de la realidad social, absolutización típica de la conciencia apologética.

En efecto, en nuestro tiempo, cuando el ritmo de desarrollo de la producción material, estimulada por la revolución científico-técnica, se incrementa en comparación con las épocas históricas precedentes y la ruptura en el tiempo entre un descubrimiento científico y su realización práctica se reduce permanentemente, cuando la "utopía" de ayer cobra rasgos de realidad hoy, se hace cada vez más difícil determinar una línea divisoria estable entre lo "posible" y lo "imposible", entre la fantasía que lleva a un lado y la fantasía que lleva adelante. Hay también otro elemento capaz de engendrar la idea del "fin de la utopía" que está relacionado con algunas particularidades del curso de la historia contemporánea. En la época en que se desmorona el sistema colonial del imperialismo, apareciendo en la palestra histórica nuevos Estados que aspiran a instaurar lo más pronto posible el "reino de la libertad", cuando fuerzas no proletarias se incorporan en masa al proceso revolucionario mundial, pueden observarse no pocos intentos de "empujar" o "engañar" a la historia, intentos que, a veces, son de grandiosa envergadura y dan origen a las ideas de que es posible cambiar arbitrariamente el proceso histórico lógico. Pero ¿significa todo eso, en efecto, el "fin de la utopía"?

Cabe señalar que en la historia de la cultura humana, la utopía, como imagen de una organización social ideal, y el utopismo, como tipo de conciencia y método de actividad político-social, desempeñaban un papel doble.

La humanidad siempre necesitó un mecanismo que regulase su actividad histórica y que, al asegurar el ahorro del tiempo social, dirigiera esta actividad por el cauce en que pudiese ser más racional y eficiente. Se necesitaba un símbolo, una imagen del límite cuyo traspaso significaría traicionar a la fe o a la razón, en dependencia de qué era lo que la sociedad ponía en primer plano.

En la época medieval, ese papel le correspondió a la "herejía" que simbolizó la renuncia a la fe, la infracción de la "ley divina" y el peligro de olvidar el "camino auténtico". En los tiempos nuevos, cuando la razón estrechó a la fe, fijándosele firmemente a la utopía el sentido que, en general, le corresponde también en nuestros días, se le determinó asimismo la función antes mencionada.

Contorneando los límites históricamente definidos entre lo "posible" y lo "imposible", lo "racional" y lo "irracional", la utopía orientaba a un tipo determinado de actividad, además, en una dirección determinada, a saber, precisamente en la dirección que se consideraba "posible" y "racional". La utopía significaba la línea divisoria entre lo "posible" y lo "imposible", lo "racional" y lo "irracional", el "conocimiento" y la "fe", lo "natural" y lo "sobrenatural". Al mismo tiempo, la utopía, desempeñando manifiesto papel ideológico, significaba la línea divisoria no sólo entre lo "posible" y lo "imposible", sino también entre lo "deseable" y lo "indeseable", lo "útil" y lo "inútil", en una palabra, entre lo que expresaba y lo que no expresaba los intereses dominantes. Así la utopía se convirtió en frontera entre los intereses sociales gobernantes y oposicionistas, entre lo "permitido" y lo "prohibido".

Desde este punto de vista, el reproche que lanzan Marcuse y otros radicales de izquierda a las teorías sociales burguesas tiene base. La burguesía utiliza la idea de la razón,

sobre la cual se estructura la oposición de la utopía a la ciencia, en su interpretación positivista, para fundamentar y justificar el régimen existente, irracional hace ya mucho: es "utópico" lo "irracional", pero lo racional es únicamente lo que es real; por cuanto la realidad se identifica con el ser social existente que, en esencia, se convierte en ser irracional, la oposición, de la realidad a la utopía y la orientación al "realismo", como principio gnoseológico y metodológico-social, cobra carácter conservador-reaccionario, apologético. Tratando de perpetuar la línea divisoria entre la "utopía" y la "realidad", la burguesía propende a declarar "utópicas" también las tendencias que, teniendo las premisas necesarias para su realización, le son "desventajosas" y son contenidas en efecto por ella. Apoyándose en los medios de manipulación masiva, la burguesía trata de formar la conciencia de los trabajadores en el espíritu positivista que orienta hacia la realidad existente, como la única realidad racional, hacia un enfoque "sensato" que excluya la búsqueda "arriesgada" de la alternativa político-social. La burguesía tiene miedo a los quijotes, declarándoles dementes, y canta loas a los sancho panza que saben adaptarse a todas las penas, confiando en que con el tiempo "todo se arreglará".

Bajo el capitalismo monopolista de Estado, la burguesía ayudada por su aparato cultural, hace todo lo posible para desarraigar de la conciencia de las masas la idea de la revolución, como posibilidad real, y estigmatizarla como una "utopía" peligrosa.

Hace más de medio siglo, Lenin dijo con toda razón que "el objetivo de la reacción consiste en presentar la revolución como "locura desenfrenada"... El objetivo de la reacción consiste en hacer olvidar al pueblo las formas de lucha y de organización, las ideas y consignas que la época revolucionaria engendraba con tal abundancia y variedad"[5].

La reacción contemporánea[6] se plantea el mismo objeti-

[5] V. I. Lenin. *Contra el boicot. O. C.*, t. 16, págs. 24-25.

[6] La actitud de la burguesía hacia los proyectos de transformaciones sociales radicales, como proyectos "utópicos", se refractó origi-

vo, con la única diferencia, quizá, de que al predicar el "carácter utópico" de la revolución democrática y socialista, trata de especular con las "concesiones" que los trabajadores de los países capitalistas industrialmente desarrollados han sabido "arrancarle" a la burguesía en el curso de la lucha de clases.

En tales condiciones es importante saber qué son en realidad los proyectos y tendencias sociales, considerados como "utópicos" por el pensamiento social burgués.

Sin embargo, al afirmar que las utopías sociales no existen ya y que apreciar como "utópico" uno u otro proyecto político-social inconsistente significa traicionar las posibilidades reales, los críticos radicales de izquierda borran toda diferencia entre la posibilidad abstracta y la real, introduciendo la idea de la libertad "absoluta" en la conciencia de las "nuevas izquierdas", privándolas de puntos de referencia precisos y entregándolas al poder de la espontaneidad.

En el siglo XX, en virtud de los cambios relacionados con el desarrollo de la producción material, la ciencia y la técnica y de las relaciones sociales, así como con las transformaciones políticas y el aumento del papel de la política en la vida social, crece la independencia relativa de la conciencia respecto de la realidad objetiva, adquiriendo particular agudeza el problema de la revisión de los límites de las posibilidades reales de la humanidad. Pero todo eso no libera la actividad humana de su dependencia de la realidad natural y social, no vuelve "patas arriba" la correlación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la conciencia social y el ser social ni elimina la esencia utópica de algunos proyec-

nalmente también en algunas teorías pesimistas que aprecian unilateralmente, como indicio funesto de la destrucción de la cultura, los impetuosos cambios sociales de nuestros tiempos. "Las utopías —señaló al respecto el filósofo religioso N. Berdiáev—, parecen mucho más realizables de lo que supusiésemos antes. En este caso, nos encontramos ante una cuestión que es difícil, pero difícil de manera absolutamente distinta: ¿cómo podemos evitar que ellas se realicen en efecto?". Cita del libro *¿Cuál es el futuro que espera al género humano?* Praga, 1964, pág. 90.

tos político-sociales. Y hoy en día el intento de "instigar" la historia puede tornar no en la adquisición, sino en la pérdida de las premisas materiales e ideológicas del progreso social, realmente existentes en la sociedad. La existencia de la voluntad subjetiva para las transformaciones, si faltan las premisas materiales adecuadas, no convierte en realista un proyecto utópico. El intento de "engañar" a la historia fracasa. Por ejemplo, la transición de las relaciones precapitalistas al socialismo, soslayando el capitalismo, se hace hoy posible no en virtud de algunas decisiones voluntaristas, sino porque a escala universal se han gestado las premisas objetivas para pasar al socialismo, y este paso se ha tornado expresión de la esencia de la época contemporánea. La existencia de estas premisas ayuda a algunos países a acelerar sensiblemente su desarrollo, eludiendo ciertas fases de evolución histórica, pero esto no significa que uno u otro país pueda "saltarse" arbitrariamente cualesquiera etapas de la historia. En virtud del aceleramiento general del ritmo de movimiento social, los "saltos" arbitrarios por encima de algunas etapas históricas de hecho devienen no más que "compresión" de los plazos de avance, cambio de la sucesión, del orden de desarrollo a través de estas etapas, sin privarlas del carácter históricamente necesario, resultando realizables los fines "utópicos" tan sólo si tienen una base material necesaria. En fin de cuentas, la "utopía" se realiza, pero únicamente cuando deja de ser utopía.

Por otra parte, la existencia de las premisas materiales para el afianzamiento de las nuevas relaciones sociales cuando falta voluntad para las transformaciones, situación que, a juicio de Marcuse, es típica de los países capitalistas industrialmente desarrollados, tampoco deja de convertir en utópicos e ilusorios sus proyectos sociales.

Razonando en el espíritu de la filosofía de ilustración, Marcuse se inclina por enfocar el proceso de comprensión de la existencia de las premisas económico-materiales de la transformación como proceso determinado por la voluntad misma, por la conciencia misma de los individuos. Pero

pierde de vista que la toma de conciencia de la situación objetiva y la acción correspondiente a esta última no se determinan, en definitiva, por el arbitrio del sujeto, y que el éxito mismo de la ilustración de las masas necesita premisas que no dependen directamente de la conciencia. De este modo, la falta de voluntad subjetiva para las transformaciones, constituye un factor objetivo. Y si es así, la tesis que vincula el "fin" de las utopías tan sólo con la existencia de las premisas materiales de su realización cuando falta la voluntad para las transformaciones o con la existencia de tal voluntad que no se apoya en estas premisas, resulta privada de carácter prácticamente eficaz[7].

Marcuse no ve la diferencia radical existente entre el marxismo y las teorías sociales apologéticas burguesas y les pone signo de igualdad. Como se sabe, el marxismo surgió y se desarrolló en lucha contra las utopías y el utopismo. Pero el "antiutopismo" del marxismo no se manifiesta en absoluto en lo que ve Marcuse, a saber, en el enfoque positivista de la realidad social, típico de las concepciones apologéticas burguesas. Engels, al confrontar el socialismo utópico con el científico, señalaba que la misión de este último "ya no era elaborar un sistema lo más perfecto posible de sociedad, sino investigar el proceso histórico-económico del que forzosamente tenían que brotar estas clases (la burguesía y el proletariado. —*E. B.*) y su conflicto, descubriendo los medios para la solución de éste en la situación económica así creada. Pero el socialismo tradicional era incompatible con esta nueva concepción materialista de la historia, ni más ni menos que la concepción de la naturaleza del materialismo francés no podía avenirse con la dialéctica y las nuevas ciencias naturales. En efecto, el socialismo anterior criticaba el modo capitalista de producción existente y sus consecuencias, pero no acertaba a expli-

[7] El propio Marcuse, a juzgar por algunos de sus propios enunciados, a veces comprende la inconsistencia práctica de sus conclusiones, lo cual sólo refuerza su pesimismo que no le abandonó incluso en el fragor de los acontecimientos de 1968 en Francia.

carlo, ni podía, por tanto, destruirlo ideológicamente; no se le alcanzaba más que repudiarlo, lisa y llanamente, como malo"[8].

El socialismo científico exige de los hombres que no partan en su actividad de esquemas ideales construidos a priori ni del ser real, sino de la necesidad histórica dialécticamente comprendida. Según Engels, en ello estriba la principal diferencia entre el socialismo científico y el utópico. La cuestión de qué es lo que se debe llamar "utopía", tiene que resolverse de modo concreto en cada etapa del desarrollo social, en base al análisis de sus tendencias y a la revelación del contenido concreto de la necesidad histórica que se crea en el proceso mismo de la actividad humana.

Esta actitud del marxismo hacia la utopía determina también su actitud hacia el utopismo como principio de actividad. Los marxistas ven como único método acertado de la delimitación de los proyectos y acciones "utópicos" y "realistas", la renuncia a las recetas apriorísticas "eternas", proponiendo como clave de solución del problema el análisis dialéctico de la situación creada. Este método dista mucho del reflejo mecanicista vulgar de la "realidad" social, puesto que el realismo, como método de análisis social y de obra creadora político-social, no se mide por el grado en que sea idéntico a esta "realidad" como totalidad interiormente desmembrada. En caso contrario, este método degenera convirtiéndose en naturalismo histórico. La "realidad" social es tan sólo una de las numerosas mediciones de la realidad. El científico y el revolucionario, que ven su misión en el descubrimiento de las tendencias ocultas y en su análisis como vías posibles para rebasar el marco de la realidad social "presente", deben superar el marco de esa medición.

Como señalaban con justa razón muchos críticos acerca de las "nuevas izquierdas", la negación absoluta de la utopía y la orientación hacia el "antiutopismo", como princi-

[8] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. 19, pág. 209.

pios absolutos de la acción revolucionaria, a su vez se tornan utopía, lo cual permite calificar a Marcuse y otros ideólogos radicales de izquierda, como utopistas contemporáneos. "...En la concepción de Marcuse encontramos un "programa" de acción utópico, ligado directamente a las construcciones especulativas del idealismo filosófico y, a la vez, enajenado de la información científica objetiva sobre los procesos dialécticos contradictorios, típicos de una fase concreta de desarrollo de la sociedad actual"[9].

La orientación utópica no es elemento casual de la ideología radical de izquierda, sino que constituye su parte orgánica, pues en ella se manifiesta la especificidad de la propia conciencia radical de izquierda.

La conciencia radical de izquierda de nuestros días, al establecer las contradicciones de la realidad social, es conciencia contradictoria, desintegrada, "no centrada", que oscila entre la aceptación del "establishment" y su negación, entre el optimismo y el pesimismo. Al asimilar la idea sobre la omnipotencia del hombre (como encarnación de la omnipotencia de la técnica), la conciencia radical de izquierda, influenciada por la "ideología de la integración", se inclina a considerar la técnica como instrumento ciego del aplastamiento, que puede excluir toda alternativa social. Pero cuando en el proceso de colisiones sociales esta ideología falla, vuelve a infringirse el equilibrio inestable de la conciencia, su centro se desplaza al polo opuesto, y la conciencia fija y absolutiza al otro contrario[10]. La falta de fe anterior se torna en la idea de que es posible cambiar instantáneamente la realidad existente, "abandonar el juego" por completo y construir el "nuevo" y "bravo" mundo. Resulta

---

[9] *El leninismo y el movimiento obrero revolucionario mundial*, pág. 486.

[10] Marcuse, quien subrayaba las funciones represivas de la técnica, al mismo tiempo escribía, en 1969: "Las posibilidades de convertir la utopía en realidad son inherentes a las fuerzas técnicas y tecnológicas del capitalismo y del socialismo avanzados..." (H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. IV).

que el único imperativo es el completo olvido de los imperativos: "¡Todo está permitido!", "¡Todo es posible!". "En las circunstancias como las de mayo y junio —señalaba Gui Besse—, nosotros veíamos que los profesores y los estudiantes que jamás habían participado en las luchas políticas fueron abarcados súbitamente por una fiebre. Apasionados por el ímpetu que acercaba y mezclaba a los que aún ayer se sentían "solos", estas gentes pensaron de repente que era "la lucha final", que todo era posible. . ."[11]

Aquí tropezamos con la manifestación de la conciencia de un representante de los sectores sociales "descarrilados", que han perdido su otrora firme status social (o que, en general, no lo poseían), que han sido privados de su situación estable (relativamente) en la sociedad. Ante esta conciencia, la realidad social no aparece como un sistema íntegro, cuyos elementos se vinculan entre sí por las leyes del funcionamiento y desarrollo (y tan sólo en esta ligazón históricamente determinada poseen cierto significado de valor), sino como suma de "factores" "libres", cuyo valor estriba en ellos mismos. El utopista, en dependencia de su sagacidad y destreza, puede trasladar y sumar estos factores, cual rompecabezas, y construir así un cuadro más o menos perfecto de la sociedad. Enfocada de este modo, la historia humana resulta no el proceso de transformación de un sistema histórico concreto en otro, sino el crecimiento y la aparición de unos "factores" y el debilitamiento y la desaparición de otros[12].

---

[11] *France Nouvelle*, 7. VIII. 1968. Señalemos que semejante utopismo inspira al inicio a muchos movimientos revolucionarios de sectores de proletarios. Pero si este auge espiritual no se apoya en una base material necesaria y suficiente, en la conciencia de la masa se opera al poco tiempo un viraje radical, volviendo a manifestarse la tendencia a su transformación en conciencia conformista y pesimista.

[12] Al criticar a los sociólogos subjetivistas, Lenin escribía: "...Estos ideólogos subjetivistas se apoyan en argumentos por el estilo de los que afirman que el fin de la sociedad consiste en procurar ventajas para todos sus miembros, y que por ello la justicia exige una orga-

Esta ligazón mutua entre la conciencia utópica y el enfoque "de factor", fue advertida ya por Karl Mannheim, quien en su libro *Ideología y utopía,* escribe: "Ciertos grupos oprimidos están tan interesados intelectualmente en la destrucción y la transformación de las condiciones dadas de la sociedad que sin querer ven tan sólo aquellos elementos de la situación que tienden a negarla. Su pensamiento es incapaz de diagnosticar acertadamente las condiciones existentes en la sociedad. Ellos no tocan en absoluto lo que realmente existe, tratando más bien de cambiar en su pensamiento la situación existente. Su pensamiento jamás constituye el diagnóstico de la situación; puede utilizarse tán solo como dirección de la acción. En el pensamiento utópico, lo colectivamente inconsciente, lo orientado por la idea deseable y por el afán de actuar, oculta los aspectos determinados de la realidad, volviendo la espalda a todo lo que puede quebrantar su fe o paralizar su deseo de cambiar el existente orden de cosas"[13].

Así pues, en la valoración radical de izquierda de la utopía y del utopismo encontramos una forma específica de reflejo de la situación existencial en que cayeron las "nuevas izquierdas" mismas y de la que tratan de salir. Ello se manifiesta con particular evidencia en la orientación hacia el utopismo como principio de la creación histórica.

---

nización determinada, y los sistemas que no corresponden a esta organización ideal ("la sociología debe comenzar por cierta utopía", dice uno de los autores del método subjetivista, el señor Mijailovski, lo cual caracteriza perfectamente la naturaleza de sus métodos) son anormales y deben ser eliminados... Desde el punto de vista de este sociólogo, ni hablar cabe de considerar el desarrollo de la sociedad como un proceso histórico natural. ("Al reconocer algo como deseable o indeseable, el sociólogo debe hallar las condiciones necesarias para realizar lo deseable o para eliminar lo indeseable", "para realizar tales y cuales ideales", razona el mismo señor Mijailovski" (V. I. Lenin. *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas? O. C.*, t. 1, págs. 133-134).

[13] Mannheim Karl. *Ideology and Utopia.* L., 1936.

2. UTOPISMO Y CREACION HISTORICA

En la conciencia de las "nuevas izquierdas", el utopismo es una forma adecuada a las condiciones sociales contemporáneas de manifestación de la iniciativa histórica, premisa necesaria para la obra revolucionaria y la formación del nuevo sujeto del proceso histórico. "¿La concepción utópica? Ella fue gran fuerza real trascendente, "nueva idea" en la primera rebelión poderosa contra la sociedad existente en conjunto; la rebelión en aras de la total revisión de valores, en aras de los modos de vida cualitativamente diferentes: la rebelión de mayo en Francia"[14]. Aquí el utopismo radical de izquierda aparece como forma mistificada de solución del problema de la subjetividad, de la libre actividad del sujeto de la creación histórica en la sociedad capitalista contemporánea.

El problema de la actividad creadora del sujeto, de la libertad y su correlación con la necesidad, adquiere gran importancia en las épocas históricas que preceden inmediatamente a las transformaciones revolucionarias y en los períodos de estas últimas. Por ejemplo, el problema de las condiciones y los límites de la actividad humana (cierto es que en el plano de la actividad de la razón, pues, como señalara Marx, "el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal"[15]) fue planteado ya por la filosofía clásica alemana, como preparación teórica de la revolución burguesa.

Hoy en día, este problema, como problema de la iniciativa histórica, adquiere primordial importancia para los radicales de izquierda de todas las orientaciones. Para los radicales de izquierda que actúan en los países industrialmente subdesarrollados el problema de la correlación entre sujeto y necesidad histórica constituye, ante todo, el proble-

---

[14] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. 22.

[15] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 3, pág. 1.

ma de la compensación de la falta de premisas técnico-materiales del movimiento histórico a expensas de la actividad de las masas. En los países capitalistas industrializados, a juicio de los radicales de izquierda el problema estriba en despertar la voluntad para las transformaciones y desconformizar al individuo, existiendo las premisas objetivas necesarias para las transformaciones.

A este respecto, en la estructura de la ideología de las "nuevas izquierdas" se manifiestan claramente elementos del existencialismo de Camus y Sartre, elementos que marcan el paso del objetivismo positivista, que comprueba el estado de cosas en la "sociedad industrial desarrollada", al subjetivismo de índole existencialista, como reacción al status quo comprobado y como intento radical de cambiarlo. El secreto de este paso estriba en que para Marcuse la realidad social, siendo "unidimensional" y, sólo en este sentido, "densa", al mismo tiempo, manifiesta, su carácter plástico. En *Hombre unidimensional,* Marcuse, inclinándose a pensar que "la sociedad industrial desarrollada es capaz de contener el cambio cualitativo en un futuro visible"[16], considera la realidad social como potencialmente plástica, como, verbigracia, "plástica en sí". Si el crítico social tiene dudas de algo, no es sobre el carácter plástico de la materia social, sino sobre la posibilidad de realizarlo, puesto que niega la existencia del sujeto capaz de tomar conciencia de su libertad e imprimir una forma cualitativamente distinta a la realidad social.

En los últimos trabajos de Marcuse (comenzando por el *Fin de la utopía* y terminando por *Un ensayo de liberación*), en que se desarrolla la concepción examinada y se revelan las fuerzas sociales dispuestas a adquirir la "voluntad para las transformaciones" y personificadas por los "outsiders", estudiantes e intelectuales, la plasticidad de la realidad social aparece ya como "plasticidad para sí", pasando a ser el objetivismo positivista el que necesita el subjetivismo

[16] H. Marcuse. *One-dimensional Man,* p. 15.

existencialista no sólo como complemento, sino también como método de desciframiento de su propio contenido crítico radical.

El hecho de que el subjetivismo, que pasa al voluntarismo político, crezca sobre el terreno del reconocimiento y absolutización del carácter plástico de la realidad se confirma, a propósito, por su variante maoísta que en muchos puntos le hace coro a la concepción de Marcuse[17].

El subjetivismo radical de izquierda, basado en la comprensión de la libertad como propiedad de la actividad absoluta, propiedad inherente desde el comienzo al sujeto, se diferencia en principio de la concepción marxista de la actividad social del sujeto, pues la creación histórica se considera como determinada por las condiciones materiales de su funcionamiento. Sin embargo, teniendo presente el doble papel social históricamente condicionado del subjetivismo existencialista, conviene preguntar si éste no desempeña cierto papel positivo en algunas circunstancias, como ocurrió con la concepción sartreana de la libertad en la Francia ocupada por los hitlerianos. "No cabe duda de que el acento puesto por Sartre sobre la posibilidad de cada hombre de actuar contra los invasores, tuvo gran importancia progresista... La propaganda alemana y la propaganda oficial francesa de los colaboracionistas trataba de inculcar la idea de que las condiciones objetivas de la Francia derrotada hacían del todo absurda la lucha contra los invasores. Cae de su peso que era una idea falsa, puesto que la refutaba un cómputo sensato de la fuerza real del campo antifascista en conjunto y de la capacidad de resistencia del pueblo francés... A la mayoría de los franceses, que no poseían conciencia científica tanto de la tendencia del proceso histórico en conjunto como de la correlación contemporánea de las fuerzas de clase y de otras fuerzas socia-

[17] El maoísmo que, como es lógico, no niega la existencia de la realidad objetiva, la convierte en abstracción que se debe reconocer como existente, pero que puede considerarse como algo plástico que, bajo la influencia del sujeto activo, toma formas arbitrariamente dadas.

les, les parecía que se podía luchar contra los invasores únicamente despreciando la importancia de los factores objetivos y confiando en la omnipotencia de la libre voluntad triunfante sobre el determinismo. En la medida en que estos hombres podían necesitar una fundamentación filosófica de su profunda seguridad, podían hallarla en la doctrina de Sartre..."[18]

¿No se repite hoy la historia, aunque sea en parte? En la sociedad capitalista industrialmente desarrollada, cuando los ideólogos de la "integración" neocapitalista tratan de introducir en la conciencia social la idea sobre la inconmovilidad del capitalismo, sobre su racionalidad funcional, sobre la solidez y la no plasticidad de la realidad social y sobre la inutilidad de toda lucha contra los monopolios y el complejo militar-industrial, cuando se atrofia la función trascendente de la imaginación, convirtiéndose esta última en aparato de la reproducción colectivo-individual del mundo "dado", ¿no desempeña a veces el subjetivismo radical de izquierda el papel de estimulador psicológico del movimiento de protesta?

En la medida en que el llamamiento al cambio cualitativo de la realidad social, por principio, corresponde a la existencia dentro de la sociedad capitalista de premisas objetivas necesarias para tal cambio; en la medida en que el representante de la masa radical, orientado emocionalmente contra el "establishment", pero aún no preparado, en virtud de ciertas circunstancias históricas, para pasar a las posiciones del marxismo, en efecto puede hallar en el subjetivismo de Sartre, igual que en la tesis marcuseana sobre la "posibilidad de lo imposible", algunas bases ideológicas o teóricas para el no conformismo político y para la lucha contra el capitalismo monopolista de Estado; en tales medidas, el llamamiento a la acción, basado en premisas teóricas falsas, puede desempeñar de hecho papel estimulador.

[18] V. Kuznetsov. *Jean-Paul Sartre y el existencialismo*, ed. en ruso, Moscú, 1969, págs. 125-126.

Pero conviene tener presente que el subjetivismo radical de izquierda tiene otro aspecto. La concepción subjetivista existencialista surte el efecto mencionado tan sólo si se aplica a una idea determinada, formada espontáneamente, del participante de fila del movimiento de protesta sobre el mundo y sobre su papel en éste, a tal idea exteriormente contradictoria con la realidad o al desconocimiento que a veces hace que el hombre actúe intrépidamente ante el peligro, pero que puede desarmarlo o desorientarlo en el momento en que las circunstancias reales le muestren el carácter imaginario de su libertad. Así pues, la acción práctica es resultado de que los personajes del drama histórico no son libres. Por eso, la interacción de las concepciones teóricas radicales de izquierda con la conciencia espontánea radical de izquierda de los participantes directos del movimiento de protesta, determina el carácter limitado de las exhortaciones a convertir el utopismo en imperativo de la acción político-social.

3. UTOPIA E IMAGINACION

Los ideólogos radicales de izquierda tienen la idea (expuesta con la mayor precisión por Marcuse y Sartre), de que el descubrimiento de la posibilidad de realización de las utopías y la orientación al utopismo, como principio de la creación histórica, suponen la emancipación ineluctable de la imaginación del sujeto activo, pues esta imaginación precisamente, es capaz de sacarle (trascendentarle) al margen de la "realidad" social donde domina, como dice Marcuse, siguiendo a Freud, el "principio de la realidad". Así pues, la imaginación vincula entre sí la política y la estética siendo a la vez categoría del arte y categoría del pensamiento político. "Si ahora —declara Marcuse—, en la rebelión de la joven intelectualidad, el derecho y la verdad de la imaginación han pasado a ser demandas de la acción política, si las formas surrealistas de protesta y negación se

extienden a todo el movimiento, este desarrollo aparentemente insignificante puede indicar un cambio fundamental en la situación. La protesta política, tomando un carácter total, alcanza una dimensión que, como estética, ha sido, en esencia, apolítica. Y la protesta política precisamente hace más activos en esta dimensión, los elementos fundamentales, orgánicos: la sensibilidad humana que se rebela contra los dictados de la razón represiva invocando el poderío sensorial de la imaginación"[19].

En efecto, la ligazón entre la utopía, como forma específica de proyecto de libertad, y la imaginación, se predetermina ya por la propia naturaleza interior de la utopía. La utopía, diríase, se encuentra en la divisoria entre la ciencia y el arte. Si la ciencia opera con categorías, creciendo sobre la base de un análisis racional, lógico, de las tendencias efectivas del desarrollo social, y el arte trata las imágenes estéticas (es decir, sensoriales), la utopía nace como aleación de lo lógico y lo estético, lo racional y lo sensorial. La utopía es intento de persuadir a los miembros de la sociedad de la posibilidad de resolver los problemas que parecen insolubles por principio o desplazados al futuro imperceptible, intento que brota las más de las veces del sentimiento de insatisfacción con el régimen existente, de la no acepción emocional de las relaciones existentes, que no puede realizarse en el análisis de las tendencias efectivas del desarrollo social. Para la utopía, los marcos del análisis científico son demasiado estrechos, y la fuerza de la negación emocional es demasiado grande para poder correr tranquilamente por el cauce de la búsqueda lógica.

J. Plejánov, en sus notas sobre F. Lassalle, señala que las utopías socialistas de la primera mitad del siglo XIX no sólo eran fruto de la libre imaginación, de las emociones, sino que también apelaban a las mismas emociones e imaginación. No es casual que el entusiasmo por las concepciones utópicas, por lo común coincida con el período de cansancio

---

[19] H. Marcuse. *An Essay on Liberation,* p. 30.

intelectual, "de desengaño de esperanzas y sueños"[20]. Así pues, la utopía no sólo parte de los sentimientos y la fantasía, sino que se dirige, ante todo, a los sentimientos y la fantasía.

Las consignas que las "nuevas izquierdas" lanzaron durante los acontecimientos de mayo de 1968 y que desempeñaban el papel de planteamientos políticos y programas teóricos reducidos —"¡La imaginación en el poder!" y "¡Sed realistas: exigid lo imposible!"— testimonian la importancia que ellos imprimen al problema de la imaginación en el aspecto político-social.

La propia evocación de la imaginación, como categoría política, se vinculaba entre los participantes de los movimientos de protesta con el sentimiento anticonformista y con la toma de conciencia, aunque muy vaga todavía, del carácter ilusorio de la prosperidad del mundo burgués. Se trata de que el problema de la imaginación adquiere especial agudeza en los períodos de situaciones sociales críticas. Cuando Kant se dirigió al problema de la imaginación, lo hizo no simplemente como filósofo que trataba de superar la dicotomía del empirismo y el racionalismo, sino como contemporáneo de la Gran Revolución Francesa, como representante de Alemania que no fue afectada por la revolución burguesa, pero que sentía gran necesidad de la revolución. En aquella situación, el problema de la imaginación apareció ante Kant como problema de la argumentación racional de la actividad del sujeto y del llamamiento a la acción, expuesto en la lengua de la filosofía idealista.

No es de extrañar que hoy en día, cuando se ha puesto de manifiesto la crisis de los valores burgueses y se ha hecho particularmente aguda la necesidad de la activación social del individuo, el problema de la imaginación ha pasado a ocupar importante lugar en la conciencia de los participantes de los movimientos de protesta.

---

[20] Véase *Herencia literaria de J. Plejánov,* ed. en ruso. Recopilación I. Moscú, 1934, págs. 30-31.

Claro que es difícil suponer que los radicales de izquierda de fila, que intuitivamente sentían la actualidad de este problema, pudiesen explicar en forma comprensible el sentido del llamamiento al poder de la imaginación. Marcuse y Sartre trataron de explicar lo que no estaba del todo claro incluso a los propios autores de los llamamientos de mayo, con más razón cuando el problema de la imaginación había ocupado cierto lugar en sus obras mucho antes del comienzo de los disturbios estudiantiles.

Para los ideólogos radicales de izquierda, la imaginación adquiere importancia como específica capacidad de la conciencia, que encarna la función irrealizadora (que saca al margen de la realidad) respecto a la realidad existente, pero irracional y sujeta a la negación, capacidad de la conciencia no sometida al "principio de la realidad" que domina en el mundo burgués y oprime al hombre, capacidad que le da acceso al mundo utópico que no existe aún. La imaginación es partera de la "Gran Negativa" marcuseana y de la "nada" sartreana. "Bajo el poder del principio de la realidad —escribe Marcuse en *Eros y civilización*—, la esencia humana desarrolla la función de la razón: aprende a "probar" la realidad y distinguir lo bueno y lo malo, la verdad y la falsedad, lo útil y lo pernicioso. El hombre adquiere las facultades de atención, memoria y razonamiento. Pasa a ser sujeto consciente y pensante, accionado por la racionalidad que se le impone desde fuera. Sólo un modo de actividad pensante es "separado" de la nueva organización del aparato mental y permanece como forma libre respecto de la dominación del principio de la realidad: la fantasía es "defendida de las alteraciones culturales" y se refiere al principio del placer"[21]. Puesto que el "principio de la realidad", en su específica interpretación positivista, defiende el status quo social, desde el punto de vista de Marcuse, la imaginación resulta la única capacidad mental que posee verdadera fuerza crítica: tiende puentes entre la

[21] H. Marcuse. *Eros and Civilization,* p. 14.

posibilidad y la realidad, entre el arte y la política, entre el proyecto y la acción.

Marcuse subraya que tan sólo un mundo utópico, creado por la libre imaginación, puede pasar a ser mundo real, y la imaginación es capaz de decir su "no" al mundo basado en el "principio de la realidad", mientras que para el individuo "integrado" están cerradas todas las vías al reino de la libertad. Por su lado, Sartre afirma que "la imaginación deviene función sicológica del hombre empírico en el mundo"[22], pues en ella se opera la negación del mundo, que revela el mundo real como no libre, negación del determinismo que aherroja al individuo, y nace el nuevo mundo irreal en que el hombre trata de realizar su libertad.

Así pues, para los ideólogos radicales de izquierda, en el marco de la organización estatal-monopolista contemporánea, en que se plantea el objetivo de la manipulación total con la conciencia y se hace todo lo posible para aplastar la imaginación creadora, hacerla aterrizar y ponerla al servicio del orden tecnológico irracional, la imaginación resulta la única capacidad no integrada, aunque también amenazada[23].

Dichos ideólogos vieron súbitamente en el movimiento juvenil de protesta la posibilidad de emancipar la imaginación cuando ésta puede manifestarse en proyectos de nueva moral social y nuevas instituciones de libertad y decir su "no" al mundo existente, como irracional e ilusorio. En una entrevista, Sartre le dijo a Cohn-Bendit: "En vuestra actividad es interesante lo que lleva la imaginación al poder... Nosotros hemos sido educados de modo que tenemos una idea cabal de lo que es posible y lo que es imposible... Vuestra imaginación es mucho más rica; lo prueban vuestras consignas en las paredes de la Sorbona. Vosotros habéis dado algo. Ese "algo" asombra, sacude y niega todo lo que ha hecho nuestra sociedad tal como aparece hoy".

---

[22] J. P. Sartre. *L'imaginaire*. Paris, 1948, p. 237.
[23] Véase H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, pp. 29-30.

Claro que el proceso de formación de la conciencia revolucionaria significa rebasar el marco de las relaciones realmente existentes y lograr la construcción ideal de nuevas estructuras político-sociales. La imaginación halla su verdadera manifestación en los proyectos de nueva moral social y en las nuevas instituciones de la libertad únicamente cuando es libre. Se trata, empero, de cómo se debe entender la libertad de imaginación y cuál es su diferencia de la arbitrariedad subjetiva, como falta de libertad. En la solución de este problema se pone de manifiesto, precisamente, la vulnerabilidad teórica (y la inconsistencia práctica que dimana de ella) de la concepción marcuseano-sartreana[24] de la imaginación, que remonta en sus raíces a la "dialéctica negativa".

Para el "dialéctico negativo" radical de izquierda, la realidad social es un monolito que debe ser destruido hasta sus cimientos y sometido a una negación total, como algo completamente vicioso y, por eso, digno de un único destino: la destrucción. En su ira de la negación total, el radical de izquierda no percibe la desintegración interna, el carácter no monolítico de la realidad social, no percibe la acción de las fuerzas distintas, socialistas por su carácter, que maduran dentro de la sociedad capitalista, y rechaza el hecho de la existencia de un mundo distinto en que el socialismo es realidad efectiva.

Este estado negativo radical, determina también la interpretación marcuseano-sartreana de la imaginación, que se apoya en la absolutización de su función irrealizadora, como función que aparta de la realidad. La fuerza revolucionaria de la imaginación es reducida en este caso de su capacidad de construir el libre mundo ideal, radicalmente distinto del mundo "no libre" realmente existente. Al mis-

[24] Las concepciones de la imaginación, desarrolladas por Sartre y Marcuse, se diferencian en algunos de sus aspectos. En el presente caso nos interesa tan sólo el problema de cómo entienden estos filósofos la correlación entre imaginación y libertad, problema en que sus posiciones coinciden en lo fundamental.

mo tiempo, la "fuerza revolucionaria" de la imaginación es reducida a la "Gran Negativa", es decir, a la perpetuación del abismo que media entre el mundo "claro" de la imaginación y el "oscuro" mundo real y a la negación categórica de este último. Es cierto que Sartre y Marcuse consideran tal negación como forma metamorfoseada de la afirmación, pues lo irreal se afirma como "nada tan sólo siendo opuesto al mundo real: para que un centauro aparezca como irreal, hay que concebir el mundo como mundo que no tiene centauro. Pero ello no cambia en absoluto la esencia de la cosa: la libertad de imaginación sigue siendo limitada por su capacidad de negación, de suposición de la "nada", de liberación del sujeto del poder de las imágenes impuestas por la realidad dada, como no auténtica, y de eliminación de la necesidad dominante, como caduca.

La orientación del sujeto del proceso histórico a la superación de esta necesidad, y la revelación de su relatividad y mutabilidad y de la inconsistencia de las pretensiones posibles a la significación extratemporal, constituye, hablando en general, la demanda interna de la libre imaginación. El objeto de la imaginación no puede concebirse de otro modo sino como realmente (materialmente) inexistente, libre del determinismo del mundo real y no sujeto a sus leyes.

Pero la imaginación, siendo considerada la única capaz de liberar al individuo rebelde de las redes del determinismo del mundo dado, de la realidad social existente y abrirle las "puertas de la libertad", es decir, siendo absolutizada, se convierte, en las teorías radicales de izquierda, en instrumento de emancipación del individuo del determinismo en general, de su subordinación a cualesquiera leyes, a toda necesidad. Dejando al individuo a solas con el mundo imaginario, depurado del ser, es decir, a solas con sí mismo, se lo deja al arbitrio del destino, obligándole a buscar el camino hacia el mundo real de los hombres también con ayuda de la arbitrariedad. Pero la arbitrariedad no es otra cosa que libertad ilusoria, es decir, ceguera. "La acción arbitraria en general, se cometa en la vida real o tan sólo

en el plano de la imaginación, de la fantasía, no puede jamás, ni por un instante, saltarse el marco de la determinación objetiva. La desgracia de la arbitrariedad, que se considera libertad, consiste en que siempre y en todas partes es esclava absoluta de las circunstancias inmediatas, exteriores y pequeñas y de la fuerza de su presión sobre la siquis"[25]. La libertad "absoluta" de imaginación se torna en falta total de libertad del individuo, en cuanto éste comienza a pisotear la pecaminosa tierra, es decir, en cuanto la imaginación "pura", irrealizadora, presenta sus pretensiones al valor práctico.

Se trata de que la libertad (comprendida la de imaginación) siempre es resultado de la acción mutua dialéctica entre la necesidad que crea al hombre (más exactamente, que le "ha creado" tal como es) y la necesidad que se crea por el hombre, como sujeto del proceso histórico, del material del mundo de objetos existente, históricamente formado. Así pues, la libre imaginación, permaneciendo negativa, a la vez debe ser afirmativa (determinante), debe captar y fijar, en este contraste de sus funciones, el paso del viejo mundo realmente existente al nuevo mundo en proceso de consolidación.

Hablando en rigor, la imaginación, en general, no puede ser absolutamente libre ya por la razón de que no constituye algo exterior respecto al proceso cognoscitivo[26]. El objeto de la imaginación, supuesto como realmente (materialmente) inexistente, jamás pierde por completo sus nexos con el mundo real, jamás sale de la esfera de acción de sus leyes. Siendo irreal la estructura de lo imaginable, sus elementos constituyen por excelencia las imágenes más o menos

---

[25] *Cuestiones de la estética*, ed. en ruso. Fascículo 6, Moscú, 1964, pág. 63.

[26] No obstante toda su especificidad, la imaginación no constituye, tanto en el conocimiento sensorial como en el pensamiento, un factor especial, absolutamente independiente: las funciones y leyes de la fantasía se determinan, en definitiva, por las funciones y leyes de la actividad cognoscitiva.

adecuadas a los objetos reales. La imaginación es inseparable de su sujeto, del que imagina algo, es decir, del individuo absolutamente real que no vive en el cielo, sino en el mundo realmente existente, se vincula con él por millares de hilos y, por tanto, siempre está determinado en su actividad (comprendida la cognoscitiva) por este mundo. Siendo negativa respecto de mundo real, la imaginación resulta positiva respecto de la actividad de la conciencia misma. Negando la necesidad dominante en el mundo real, la imaginación, a la vez, construye otra necesidad, otras leyes: leyes y necesidad de la estructura que crea[27]. Sin embargo, semejante función de la imaginación, al hacerla libre "para sí", no la libera del mundo real del desarrollo de la revolución y de la formación de las fuerzas revolucionarias, pues la "ley del centauro" es "ley" arbitraria desde el punto de vista de la ciencia contemporánea y, por tanto, no tiene sentido para la razón práctica. Para que la libertad de imaginación adquiera valor práctico, la otra necesidad y la otra ley, las cuales formula aquélla[28] y conforme con las cuales se supone lo imaginable, deben corresponder a las leyes objetivas y la necesidad objetiva que se abren paso en el mundo real y están ligadas a la lógica interna del proceso histórico. En caso contrario, la imaginación jamás obtendrá acceso a la esfera de la razón práctica y seguirá siendo utópica.

Esta correspondencia puede ser alcanzada tan sólo a condición de que la imaginación se oriente a un objeto real y se subordine a cierto fin que, además, no sea arbitrario, sino que dimane de la lógica objetiva del desarrollo. En virtud de ello, la libertad de imaginación, igual que la libertad de actividad en general, es inseparable del objetivo de

[27] El centauro es irreal, contradice todas las leyes conocidas del mundo animal, pero crea y encarna la "ley del centauro": deseando reproducir a este último, tenemos que sintetizar de modo determinado los objetos realmente existentes: el hombre y el caballo.

[28] El grado de esta correspondencia puede ser desigual en los distintos dominios de la actividad humana.

esta actividad. En la imaginación estética, sobre todo en el arte, este objetivo toma forma del "ideal", es decir de la "belleza" o "armonía".

Hay que señalar que el "ideal" o "belleza" determina el planteamiento del objetivo no sólo en el arte, sino también en otros sectores de la actividad humana[29], comprendida la creación político-social, sólo que la "belleza" constituye en este caso el ideal político-social, ideal de las relaciones humanas perfectas y del sistema perfecto de instituciones sociales que las regula.

Sin embargo, el problema del ideal político-social y los modos de su realización resulta uno de los más "incómodos" para el teórico radical de izquierda que mantiene las posiciones de la "dialéctica negativa". Por principio, dicho teórico, como todo utopista, no está, ni mucho menos, en contra de los ideales sociales, pero se pronuncia con decisión contra que los proyectos de su realización se estructuren de acuerdo con el movimiento real de la sociedad existente, y contra que este proceso se vincule con el dinamismo de las fuerzas sociales reales y el cumplimiento de las tareas políticas concretas. Pero si todos estos proyectos resultan integrados en el sistema de valores represivos de la sociedad existente, si la sensualidad no puede ser libre y perceptiva a todo lo que se halla al margen de la represión, si la propia lengua político-social con que se formaliza el proyecto y el ideal ha pasado a ser falsa, ¿en qué proyecto real de realización del ideal, pregunta el teórico radical de izquierda, puede apoyarse la imaginación? La situación actual, señala Marcuse, "convierte en abstractos, académicos e irreales todos los esfuerzos de evaluar e incluso discutir las

---

[29] Recordemos el siguiente enunciado de Marx: "El animal forma la materia sólo según la medida y la demanda de la especie a que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según medidas de todo género y aplicar en todas partes al objeto una medida correspondiente; en virtud de ello, el hombre forma la materia también de acuerdo con las leyes de la belleza" (C. Marx y F. Engels. *De las obras tempranas*, pág. 566).

perspectivas del cambio radical en el dominio del capitalismo corporativo. Las búsquedas de específicos agentes históricos del cambio revolucionario en los países capitalistas desarrollados, sin duda, carecen de sentido"[30]. En tales condiciones, si la imaginación en general es capaz de exponer cierta alternativa positiva a la necesidad destruible, puede hacerlo únicamente en el espíritu de las construcciones éticas abstractas o de sueños utópicos ligados con la realidad existente tan sólo por ser su total contrario.

Semejante enfoque se apoya en el principio "ora — ora", típico de cada extremista: ora el descubrimiento de la alternativa concreta a la necesidad existente, ora (si lo primero es imposible) la renuncia a todo intento de percibir los contornos de la futura sociedad y libertad absoluta de la imaginación.

La alternativa socialista concreta no puede ser "encontrada" al margen de la viva política práctica, la estructura de la nueva sociedad no puede ser simplemente "revelada" a priori como algo abierto inmediatamente y por entero a la vista de la conciencia imaginadora. En la creación histórica real, cuyos productos finales pueden adivinarse tan sólo con cierto grado de probabilidad, la necesidad nace de la posibilidad objetiva en el proceso de actividad práctica de los hombres. Desde este punto de vista, la revolución constituye el paso de una necesidad a otra, paso que no es unívoco, determinándose en la lucha de las fuerzas que se forman en el curso del proceso histórico. La actividad histórica que engendra una nueva realidad social, por una parte, se orienta a cierto ideal históricamente condicionado y, por la otra, se apoya en el análisis de las relaciones existentes en una sociedad concreta. Con la particularidad de que en el curso de todo el proceso de acción histórica, lo imaginable y lo real interaccionan lo uno sobre lo otro, corrigiendo y determinando lo uno a lo otro. La imaginación no puede ni debe romper con la realidad ni con los ideales sociales estraté-

[30] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. 79.

gicos de la clase. Trabaja para descubrir más y más posibilidades objetivas[31], algunas de las cuales se realizan, mientras que otras "se anulan" en el curso del movimiento histórico. El descubrimiento de estas posibilidades ligadas al ideal históricamente condicionado, constituye precisamente la función principal de la imaginación como instrumento de la revolución.

Pero la imaginación de índole marcuseano-sartreana no cumple la función de instrumento de la revolución, sino la de peculiar mecanismo de defensa sicológica del hombre en el mundo dado frente a este último y a sí mismo, como hombre del mundo dado, más exactamente, frente a su propia "censura", como "censura" social introducida en la conciencia individual. Al sacar al individuo del reino del "establishment" a los espacios del "no ser", esta imaginación resulta creadora de mitos.

Rechazando la concepción marcuseano-sartreana de la imaginación, no se debe perder de vista, al mismo tiempo, que el propio planteamiento del problema de la imaginación como premisa necesaria de la actividad crítico-revolucionaria, merece la más seria atención.

Como se sabe, el marxismo supone el examen del pro-

---

[31] Al respecto es interesante un razonamiento de J. Plejánov. Refutando las acusaciones lanzadas por E. Bernstein a Marx de que éste se ocupaba de "fantasías políticas", considerando, en particular, la revolución burguesa en Alemania como preludio imprescindible de revolución proletaria, Plejánov escribía: "El *Manifiesto Comunista* no dice que la revolución burguesa en Alemania *será ineludiblemente* prólogo de la revolución proletaria; dice únicamente que *puede ser...* tal prólogo. Entre lo uno y lo otro hay una gran diferencia. Los autores del *"Manifiesto" no profetizaban,* sino que sólo señalaban una de las distintas *posibilidades...* Si un trabajador práctico no desea *resultar sorprendido* por los acontecimientos, en espera de ellos, él *debe* tomar en consideración cada una de las direcciones que pueden seguir. Este es el primer precepto de la razón práctica, al cumplir el cual, como dicen los rusos, siempre es mejor salar más que salar menos, es decir, siempre es mejor ampliar al máximo posible que estrechar demasiado el *círculo de posibilidades examinadas*" (*Herencia literaria de J. Plejánov.* Recopilación V. Moscú, 1938, pág. 85).

ceso histórico, comprendido el resultado de la actividad creadora del sujeto social, lo cual supone también la medición estética (sensorial) como arte, y la formación de la conciencia revolucionaria como salida al margen de las relaciones y valores dados, realmente existentes, como proyección de nuevas estructuras sociales y formas culturales[32]. Con la particularidad de que la ligazón de la creación histórica (en particular, de su forma revolucionaria) con la imaginación, se determina ya por la circunstancia de que dicha creación es también fenómeno estético que constituye la unidad encarnada entre la actividad práctica sensorial y la creación artística, supeditada a las leyes de creación de lo bello.

En efecto, para su participante la revolución constituye un proceso vivo, dado inmediatamente, creado y percibido por él en consonancia con la estructura históricamente definida de su sensualidad y de las normas (comprendidas las estéticas) de la cultura por la cual ha sido educado[33]. Al destruir el viejo régimen, la revolución social (que no puede sino revestir carácter popular) inevitablemente plantea ante su participante masivo procedente del pueblo el pro-

---

[32] Cabe recordar que, al oponer el "nuevo" materialismo al "viejo", es decir, al materialismo metafísico, Marx reprochaba a este último que tomaba la realidad únicamente "bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo" (C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 3, pág. 1). Al contrario, el materialismo dialéctico considera la realidad como dada al sujeto (naturaleza) o creada por él (sociedad) en virtud de su actividad objetivo-sensorial, que comprende también la medición estética.

[33] Claro que ello no significa, ni mucho menos, que se intente concebir la revolución exclusivamente como elemento espontáneo de las emociones, de los sentimientos. Pero es igualmente unilateral el enfoque de la revolución (de la creación social en general) como actividad regulada enteramente por estímulos racionales, realizada en formas racionales y depurada de las formas sensoriales. Estas últimas se plasman, ante todo, precisamente en la imaginación que, al ejercer influencia sobre el trabajo del pensamiento, caracteriza directamente el aspecto sensorial de la actividad humana.

blema del nuevo régimen, su naturaleza y formas y el modo de creación de éstas, como modo de la propia existencia futura de tal participante. Puesto que el individuo puede formarse un cuadro más o menos claro de lo que le pasará a él, únicamente dándose cuenta de lo que le pasará a la sociedad, debe salir al margen de sus horizontes individuales y proyectar en su imaginación el cuadro del mundo futuro. "...El individuo —señala con toda razón Wright Mills en su trabajo *La imaginación sociológica*— puede comprender su propia experiencia y determinar su propio destino únicamente colocándose en el marco de su período... Puede conocer sus propias probabilidades en la vida únicamente tomando conciencia de las probabilidades de todos los individuos en las mismas circunstancias... La imaginación social nos permite comprender la historia y biografía y las relaciones entre ellos en la sociedad"[34]. Pero el participante masivo de la acción histórica no es teórico, por lo cual cumple esta tarea, durante la revolución, no únicamente mediante el esfuerzo puramente intelectual, ni mucho menos, sino desempeñando un papel sustancial también las formas culturales con cuya ayuda dicho participante sale fuera del mundo "dado", incorporándose al "cosmos social" y estableciendo su comunidad con otros hombres.

Puesto que él percibe la revolución como emancipación, es lógico que su actividad se vincule con las formas de la cultura popular, que en la conciencia de masas se asocian tradicionalmente con la emancipación, es decir, con la cultura festiva y la mundividencia carnavalesca.

Es interesante señalar al respecto que los ideólogos radicales de izquierda, al analizar las distintas formas de la rebelión juvenil y, ante todo, las acciones de mayo y junio de 1968 de estudiantes e intelectuales franceses, subrayen precisamente su aspecto festivo, carnavalesco. Marcuse describe con entusiasmo la "fiesta de la juventud" en las calles de París en la primavera de ese año: "...El odio de la juven-

[34] Ch. W. Mills. *The Sociological Imagination.* N. Y., 1967, pp. 5-6.

tud hallaba salida en risas y canciones, mezclando la barricada con la plazoleta de danzas, el juego amoroso con el heroísmo"[35]. Más tarde, M. Ragon escribía que la "revolución de mayo" volvió a descubrir el "sentido santo" de la fiesta, del espectáculo de la vida y la muerte, de las consignas y banderas ondeantes.

Sin embargo, al subrayar el aspecto festivo de los movimientos de liberación social, Marcuse y otros muchos teóricos radicales de izquierda lo unen a la rebelión como libre encarnación de la función negadora de la imaginación, como movimiento espontáneo que hace explotar cualesquiera formas de organización política, como catarsis sensorial-moral, autoexpresión del individuo no retenida por nada, que conduce a la liberación del "esclavo" de la sociedad industrial. En oposición a la rebelión espontánea, la revolución socialista en su "variante" marxista es concebida por los radicales de izquierda como fenómeno que contrasta absolutamente con la fiesta, con la liberación, como medida "burocrática", con "exceso de organización" y sombríamente ascética, como forma de represión respecto a la autoexpresión espontánea de las masas.

La oposición de la rebelión espontánea a la concepción marxista de la revolución no puede dejar de ser criticada. A este respecto es importante descubrir la ligazón real existente entre la fiesta y la revolución, entre la liberación político-social y estética y mostrar el significado de la fiesta como forma de acción revolucionaria, como condición necesaria de existencia libre del hombre, como importante forma de cultura humana.

La fiesta, con todos sus atributos, siempre ha constituido y sigue constituyendo, por tradición, un elemento integral de la parte de la cultura que se vincula en la conciencia del pueblo con la liberación, con el "enderezamiento del alma". "Toda fiesta es f o r m a p r i m a r i a más importante de la cultura humana... La fiesta siempre ha tenido un esen-

[35] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. 26.

cial y profundo contenido lógico, de concepción del mundo... Ningún "juego al trabajo", ningún descanso ni interrupción del trabajo jamás pueden ser festivos de por sí. Para que sean festivos, debe agregarse a ellos algo de otra esfera del ser, de la esfera ideológico-espiritual. Deben recibir el permiso, no del mundo de los medios y condiciones necesarios sino del mundo de los fines supremos de la existencia humana, es decir, del mundo de los ideales"[36].

No es casual, por ejemplo, que en la época medieval, en oposición a la fiesta oficial que "afirmaba la estabilidad, inmutabilidad y eternidad de todo el régimen existente en el mundo", la fiesta popular en forma de carnaval triunfase "diríase, como emancipación provisional respecto de la verdad dominante y del régimen existente... El hombre volvía a sí mismo, percibiéndose como hombre entre hombres. Y este verdadero carácter humano de las relaciones no era sólo objeto de la imaginación o del pensamiento abstracto, sino que se realizaba y se sentía en un vivo contacto sensorial-material. Por cierto tiempo, lo útopico-ideal y lo real se fundían en esta mundividencia carnavalesca, única en su género"[37].

La fiesta siempre resulta unida a la risa como gran fuerza purificadora y destructora, con el grotesco (en que se combina en un todo lo que desde el punto de vista oficial es absolutamente incompatible tanto en el sentido artístico como en el político), con el desplazamiento de todos los planos de la estructura social existente. Recordemos que el grotesco era rasgo característico, que provocaba perplejidad, del movimiento de mayo en Francia y de muchas rebeliones del estudiantado estadounidense que asombraron por su extravagancia al filisteo educado por la idea oficial sobre la "probidad". La mundividencia festiva, carnavalesca, destruye la seriedad limitada y toda pretensión al signifi-

---

[36] M. Bajtín. *La obra de Francisco Rabelais y la cultura popular del Medioevo y el Renacimiento*, ed. en ruso. Moscú, 1965, pág. 11.

[37] Ibid., págs. 12-14.

cado extratemporal e incondicionalidad de las ideas sobre la necesidad actual y da nuevas posibilidades a la conciencia, el pensamiento y la imaginación humanas[38].

En la actual Europa industrial capitalista, y con más razón en Estados Unidos, la tradición de las fiestas populares, como es lógico, no podía dejar de cambiarse esencialmente en comparación con los siglos anteriores. Pero resulta inexterminable el espíritu de la fiesta-liberación popular, como expresión de la oposición del pueblo a todo lo dogmático, rutinario, oficial. Este espíritu, cristalizado en formas contemporáneas que le ha servido la cultura dominante, se observa hoy a menudo en los movimientos sociales de masas, dirigidos contra el régimen santificado por la costumbre y la ley oficiales. Pero este espíritu tampoco es ajeno a la revolución popular encabezada por el proletariado, de igual manera que la toma de conciencia del carácter festivo de la revolución popular no es ajeno a la ciencia social marxista.

En las concepciones de Marcuse y otros ideólogos radicales de izquierda, la ligazón de la liberación social con la mundividencia festiva se manifiesta en enfermiza forma surrealista, en forma provocadora de rebelión como antípoda de la revolución. Ellos oponen la bacanal anarquista a la organización, y la negación huera encarnada en la rebelión, a la finalidad positiva a que se orienta la revolución. Pero la rebelión, por cuanto no está determinada por el objetivo histórico, exterior respecto a ella, por el ideal moral y político con que se vincula la revolución, encarna un movimiento que puede tener contenido político reaccionario.

---

[38] "Por eso a las grandes transformaciones, incluso en el terreno de la ciencia, las precede siempre, preparándolas, cierta carnavalización de la conciencia" (véase M. Bajtín. Op. cit., pág. 57). En medida mayor aún y en formas más evidentes y originales todavía, la carnavalización de la conciencia precede a menudo a los profundos cambios sociales. En el carnaval popular, diríase, se estrena, claro que en forma anulada, el gran drama histórico que aún está por delante, pero cuyo espíritu viene apoderándose ya de la conciencia, de los sentimientos de sus futuros protagonistas: es una "farsa" que, por lo visto, no siempre sigue al drama, pero en ciertos casos puede precederlo.

No cabe duda de que la revolución es empresa seria que no puede reducirse a la fiesta, al carnaval popular. No obstante toda su seriedad, cualquier revolución, ante todo la socialista, es fiesta de liberación de todo el pueblo, fiesta que comprende elementos de purificación estético-moral, aunque no se reduce a ellos.

Lenin denomina a la revolución socialista "fiesta de los trabajadores" y ve su sentido social no sólo en la revolución política, no sólo en la transformación económica de la sociedad, sino también en el renacimiento, el "enderezamiento" del trabajador oprimido, "su despertar a la nueva vida"[39], un despertar en que la fiesta pasa a ser medición interior permanente de la existencia humana.

Por tanto, la fiesta-liberación popular cumple una importante función revolucionaria, incorporando a las masas que participan en la revolución a la participación consciente en la transformación social. No es en absoluto casual que el examen de la revolución (y de la insurrección, como su elemento), como arte, constituya una de las tradiciones del marxismo, la cual hubo que defender en tenaz combate con los puristas oportunistas. "Entre las más malignas y tal vez difundidas tergiversaciones del marxismo por los partidos "socialistas" dominantes —escribía Lenin—, se encuentra la mentira oportunista de que la insurrección, y en general la concepción de ésta como un arte es "blanquismo" "[40]. Engels expone la misma idea en su obra *Revolución y contrarrevolución en Alemania:* "Ahora bien, la insurrección es un arte, lo mismo que la guerra o que cualquier otro arte"[41]. Es a todas luces evidente, que, al hablar de la insurrección como arte, Engels y Lenin no quieren identificarla en absoluto con la actividad artística; trátase, ante todo, de la capacidad de captar a tiempo el momento del desarrollo histórico, cuando se forma la más favorable concurrencia de

[39] Véase V. I. Lenin. *Las tareas inmediatas del Poder soviético. O. C.*, t. 36, pág. 202.

[40] V. I. Lenin. *El marxismo y la insurrección. O. C.*, t. 34, pág. 242.

[41] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 8, pág. 100.

circunstancias para cumplir la tarea planteada, y de la capacidad de organizar el cumplimiento de esta tarea de modo necesario para alcanzar el éxito. Si se tiene en cuenta, además, que las situaciones históricas no se repiten en su totalidad, que, por tanto, la aplicación de la ley general descubierta por la ciencia a una situación concreta sólo tiene éxito al tomarse en consideración cierta desviación (distinta en cada situación concreta) de esta ley que el carácter único de la situación supone operar no sólo con conceptos científicos, sino también con imágenes (que más tarde pueden formalizarse lógicamente), por lo visto, el cumplimiento venturoso de esta tarea exige también una búsqueda que se apoye en la imaginación[42].

El marxismo plantea sin rodeos la cuestión sobre el nexo existente entre el enfoque de la revolución como arte y la necesidad de que el revolucionario desarrolle su imaginación creadora. "¡Hay que soñar!", llamaba Lenin. Comprendiendo claramente cómo puede acoger este llamamiento el "revolucionario realista", que ve en el enfoque de la revolución como arte una manifestación del "blanquismo", Lenin agrega irónicamente: "He escrito estas palabras y me he asustado. Me he imaginado sentado en el "Congreso de unificación", teniendo enfrente a los redactores y colaboradores de *Rabócheie Dielo*. Y he aquí se levanta el camarada Martínov y se dirige a mí con tono amenazador: "Permita que le pregunte: ¿tiene aún la redacción autónoma derecho a soñar sin previo referéndum de los comités del partido?" Tras él se levanta el camarada Kri-

---

[42] Herbert Wells, al recordar su encuentro con Lenin, escribía con asombro: "Pero Lenin, cuya sinceridad, quizá, corta la respiración a sus partidarios, rechazó definitivamente toda hipocresía, al declarar que la revolución en Rusia no significa otra cosa que el comienzo de la época de infinitas búsquedas. Hace poco escribió que los hombres que tienen planteada la inmensa tarea de derrocar al capitalismo deben estar prestos a probar, uno tras otro, numerosos métodos hasta encontrar el método más adecuado a su objetivo" (H. Wells. *Rusia en tinieblas*, ed. en ruso, Moscú, 1970, pág. 103).

chevski (y profundizando filosóficamente al camarada Martínov, quien hace mucho tiempo había profundizado ya al camarada Plejánov), en tono aún más amenazador, continúa: "Yo voy más lejos, y pregunto si en general un marxista tiene derecho a soñar, si no olvida que, según Marx, la humanidad siempre se plantea tareas realizables, y que la táctica es un proceso de crecimiento de las tareas, que crecen con el partido" "[43]. Explicando su pensamiento sobre la necesidad de que el revolucionario desarrolle su capacidad de imaginación, Lenin se dirige al artículo de D. Písarev, demócrata revolucionario ruso, *Fallos del pensamiento inmaduro*. "Hay desacuerdos y desacuerdos —escribía Písarev con motivo del problema del desacuerdo entre el sueño y la realidad—. Mi sueño puede adelantar el curso natural de los acontecimientos o puede desviarse por completo a un lado, a donde no puede llegar jamás ningún curso natural de los acontecimientos. En el primer caso, el sueño no hace ningún daño; puede incluso apoyar e intensificar la energía del trabajador. . . Si el hombre se hubiera privado en absoluto de la capacidad de soñar así, sino hubiera podido adelantarse de vez en cuando y contemplar con su imaginación, en un cuadro íntegro y acabado, la obra que apenas comienza a formar con sus manos, yo no habría podido en absoluto imaginarme un motivo estimulador que obligase al hombre a emprender y llevar a su término las extensas y fatigosas empresas en el terreno del arte, la ciencia y la vida práctica. . .[44] Si hay cierto contacto entre el sueño y la vida, todo marcha felizmente". "Pues bien —señala Lenin—, los sueños de esta naturaleza, por desgracia, son sobradamente raros en nuestro movimiento. Y la culpa la tienen, sobre

---

[43] V. I. Lenin. *¿Qué hacer? O. C.*, t. 6, págs. 171-172.

[44] Compárese con la siguiente tesis de Marx: "Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía la existencia ideal" (C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 23, pág. 189).

todo, los representantes de la crítica legal y del "seguidismo" legal que presumen de su serenidad y "proximidad" a lo "concreto" "[45].

El marxista considera la revolución como proceso material de abandono del existente sistema de relaciones y de paso al nuevo sistema de relaciones que maduran en el seno de la sociedad o crecen posteriormente en base a las premisas materiales cristalizadas en ella. Sin imaginación es imposible descubrir la existencia de las premisas de lo nuevo en lo viejo, es decir, la realizabilidad de lo que muchas gentes se imaginan como "utopía", saber concebir esto nuevo que materialmente no existe aún, descubrir los caminos inexplorados e irrepetibles del paso de lo viejo a lo nuevo, sin lo cual es inconcebible cualquier revolución, sobre todo la socialista.

Por consiguiente, el marxista se diferencia del utopista romántico no por falta de imaginación, sino por su enfoque de la solución del problema de cómo se debe correlacionar la fantasía con la realidad, el romanticismo revolucionario con el realismo revolucionario, cómo se puede encarnar el sueño en la realidad, cómo se debe saber encontrar el límite (que siendo movible, está fijado, no obstante, respecto de las condiciones concretas del lugar y el tiempo) entre lo posible y lo imposible. Para el radical utopista de izquierda este problema no existe, pues, a su juicio, la "utopía" no existe ya, y la realidad encierra posibilidades tan ricas que no pueden agotarse por ninguna imaginación.

La necesidad del desarrollo de la imaginación pasa a ser tanto más imperiosa hoy cuando en la sociedad capitalista adelantada, la burguesía monopolista de Estado y el aparato cultural que le presta servicios, apoyándose en las realizaciones de la ciencia y la técnica contemporáneas, tratan de imprimirle a la imaginación tan sólo carácter

---

[45] V. I. Lenin. *¿Qué hacer? O. C.*, t. 6, págs. 172-173.

reproductivo, convirtiéndola, en este sentido, en instrumento meramente "realista" de la conciencia conformista[46].

La conciencia teórica radical de izquierda y, ante todo, las opiniones de Marcuse se caracterizan por el enfoque sectario elitario del problema del desarrollo de la imaginación. Comprendiendo que la revolución anticapitalista no puede realizarse por una casta de burócratas, Marcuse, a la vez, aboga por la libertad de imaginación tan sólo para la vanguardia revolucionaria (estudiantes e intelectuales radicales de izquierda), so pretexto de que la imaginación de las masas, al liberarse, puede desempeñar el papel conservador reaccionario. "La imaginación —señala Marcuse en *Hombre unidimensional*—, no ha quedado inmune respecto del proceso de materialización... Sin embargo, "darle a la imaginación todos los medios de expresión" sería una regresión. Los individuos mutilados (mutilados también en su facultad de imaginación), organizarían y destruirían aún más de lo que se les permite ahora. Tal relajamiento resultaría un horror redomado: no sería una catástrofe de la cultura, sino el libre desenfreno de las tendencias más represivas"[47].

En efecto, si se trata de una acción de masas promovida, ante todo, por emociones, no ligada a los intereses inma-

---

[46] Al nivel de un ciudadano común de la "sociedad de consumo" es fácil de observar cómo va atrofiándose la función creadora, trascendental-liberadora de la imaginación en esta sociedad. En su libro *Calle de división: América,* el publicista estadounidense Studs Terkel, reproduce varias decenas de entrevistas con los habitantes de Chicago. He ahí una de ellas: "Jimmy White, dieciocho años. "La mayoría de las gentes modela su vida según las películas. Ven, por ejemplo, *Tarzán*, superhombre y todo lo que se quiera. Lo ven por televisión y tratan de imitarle. Yo también soy así. Yo quiero lo mismo... Todos sueñan. En que son ricos y tienen todo lo que quieren. En mis sueños, yo vivo en el último piso, en un apartamento caro, tengo tanto dinero como quiero y todas las muchachas lindas que quiero... Pero en los sueños, yo quiero también otras muchas cosas. Estoy sentado en mi oficina, llevo asuntos, no me deslomo..."" ("*Inostránnaya Literatura*", 1969, Nº 9, pág, 238).

[47] H. Marcuse. *One-dimensional Man*, p. 250.

nentes de la clase social avanzada y no dirigida por su vanguardia, es decir, si se trata de una rebelión espontánea, existe no poco riesgo de desenfreno de una violencia injustificada y destrucciones injustificadas. Un ejemplo elocuente de ello fueron las acciones bárbaras de los hungweipings chinos en el período de la cacareada "revolución cultural". Mas cuando se trata de una revolución y, tanto más, de la revolución socialista, en que el aspecto destructor está supeditado a la tarea de crear una sociedad históricamente más progresista, revolución que expresa los intereses del proletariado y es dirigida por el partido revolucionario, en este caso el problema de la imaginación se plantea de modo muy distinto.

La imaginación puede pasar a ser instrumento eficaz de la creación histórica únicamente a condición de que se la cultive en todos los participantes del movimiento social, si la manifestación de la iniciativa no es atribución jurídicamente legalizada o tradicional de un círculo estrecho de personas, sino deber y derecho de cada miembro de la masa revolucionaria.

El antielitarismo es rasgo típico de la concepción leninista de la actividad revolucionaria y de la construcción del socialismo. Claro que Lenin se daba perfecta cuenta de que la imaginación de las masas, al liberarse después de una larga prisión, inevitablemente lleva la impronta del pasado y de que a veces puede "desviarse a un lado", sobrestimar la realidad de algún proyecto, imprimir un matiz romántico utópico a unos u otros aspectos de la actividad práctica y teórica y ser causa de reveses. No obstante, Lenin ridiculiza a los "realistas" limitados (que esperan que se les permita manifestar su fantasía y temen la manifestación excesiva del romanticismo), suponiendo que sin la libre imaginación no puede tratarse de una revolución socialista. "... No hay por qué ocultar —decía Lenin en el X Congreso del Partido Comunista (bolchevique) de Rusia—, que entre nosotros existían no pocos de estos soñadores. Y nada hay de extraordinariamente malo en ello. ¿Cómo se podía haber em-

pezado la revolución socialista en un país como el nuestro, sin fantaseadores?"[48].

El antielitarismo leninista se determina, en definitiva, por el hecho de que el socialismo es para Lenin proceso y producto creado por el pueblo mismo y que, por tanto, exige de todos y de cada uno capacidad de superar los horizontes empíricos individuales, reproducir en su conciencia la totalidad social, concebir su propio lugar en el sistema de relaciones sociales, abandonar el marco de la totalidad social y, al verla tal como es, formarse una idea de cómo puede ser, con las probabilidades existentes. Es una de las formas en que se manifiesta la importantísima tendencia del desarrollo del socialismo: la incorporación de masas populares cada vez más amplias a la creación histórica.

[48] V. I. Lenin. *X Congreso del PC(b) de Rusia. O. C.*, t. 43, pág. 60.

Capítulo V

VIOLENCIA Y REVOLUCION

1. EL MUNDO DE LA VIOLENCIA TOTAL Y LA "TOLERANCIA REPRESIVA"

¿A qué camino llevó a las "nuevas izquierdas" su desaherrojada imaginación? Como hemos señalado, su actividad estaba determinada por dos orientaciones vinculadas mutuamente: la orientación a la formación de la nueva conciencia, la nueva cultura y el nuevo hombre como premisa del cambio del mundo social, y la orientación al cambio inmediato de este mundo por medio de la violencia. La última tendencia fue particularmente fuerte en el segundo lustro de la década del sesenta.

El tema de la violencia preside los trabajos principales de Marcuse, Fanon, Sartre, Cohn-Bendit y muchos documentos de las organizaciones estudiantiles rebeldes. Con este tema comienzan y terminan los razonamientos de los radicales de izquierda sobre la sociedad contemporánea, la formación del nuevo hombre y del nuevo medio ambiente y sobre la sociedad no represiva. El motivo de la violencia es el punto en que se cruzan evidentemente las opiniones de

los ideólogos radicales de izquierda cuya concepción del mundo y posiciones políticas son distintas.

En ello hay su lógica: el mundo "totalitario", sujeto a la negación, aparece en el espejo de la ideología radical de izquierda como mundo de la violencia total, descarada y refinada, abierta y encubierta. Esta violencia está programada y plasmada en todos los mecanismos que aseguran el funcionamiento de las distintas esferas de la totalidad social, desde el Estado corporativo hasta el individuo, y en los mecanismos que relacionan al individuo con el Estado, en primer lugar. La violencia se encarna en las demandas mismas, su contenido, estructura y modo de satisfacción. La violencia es predicada por la "cultura de masas". Pero no sólo es predicada: la literatura, el cine, la música, al inculcar al consumidor el gusto por la violencia, son de por sí su plasmación, como ocurre, por ejemplo, con la música que "violenta" el oído, haciéndole absolutamente incapaz de seleccionar y evaluar los sonidos[1]. Sin embargo, como hacen constar con amargura los ideólogos radicales de izquierda, la enorme mayoría de los hombres tiende a manifestar tolerancia respecto de la violencia. No percibe la violencia refinada, pues simplemente se ha acostumbrado a ella. Por lo que se refiere a sus formas burdas, en este nivel la reflexión está llevada al grado de comprobación indiferente del he-

---

[1] Este aspecto de la crítica de la cultura burguesa contemporánea (en el campo de la música) halla su expresión muy categórica en las obras de Adorno. "Tras la alegría aparente (descanso musical en horas de asueto), el investigador ve dos calamidades sociales mutuamente vinculadas: en primer lugar, la violencia sobre lo personal, la usurpación de la voluntad estética personal (usurpación que se realiza porque es legítima y completamente posible en la "sociedad organizada" contemporánea); en segundo lugar, el proceso de degradación de lo personal, que comienza como resultado de la violencia; se forma un vacío que, por cierto, se llena fácilmente desde fuera, creando la ilusión de la plenitud y satisfacción (según Adorno, la "imbecilidad planificada"). De ahí, entre las demás cosas, la pasividad de la percepción". D. Zhitómirski. *Música para millones*. En: *Arte occidental contemporáneo*. Moscú, 1972, pág. 75).

cho de la violencia[2]. Pero desde el punto de vista de los ideólogos radicales de izquierda, no se trata incluso de la indiferencia ni de la costumbre. En la "sociedad industrial desarrollada", la violencia ha pasado a ser norma de vida de la sociedad, elemento de la cultura, se ha convertido en modo de existencia adecuado a la sociedad, fijándose sólidamente en la propia siquis del hombre, en la estructura de sus necesidades e instintos, en su "naturaleza biológica"[3].

Al plantearse el objetivo de arrancar todos los velos que encubren los mecanismos de la violencia utilizados por las clases dominantes y demostrar la necesidad de luchar incluso con las formas de manipulación que, a primera

---

[2] El director de la película soviética *Comité de los diecinueve,* S. Kulish, menciona un hecho muy característico al respecto. "El episodio del asesinato del negro Bonifacio... lo rodamos en una de las ciudades europeooccidentales... Formalizamos el permiso para rodar. Llegaron actores. Decidimos no contratar extra para la multitud, pensando que los transeúntes, al ver un cadáver en la acera, se reunirían en seguida, y todo sería natural. Pero nos equivocamos. El actor... magníficamente maquillado yacía en la acera, "bañado de sangre". Y los hombres pasaban sin detenerse.

— ¿Qué ha ocurrido? —preguntó uno de ellos.

— Nada, han matado a un negro—, contestó el otro... (*Pravda.* 24. VI. 1972).

[3] Analizando la reacción de los estadounidenses ante el proceso contra el criminal militar teniente Calley, Marcuse escribía en mayo de 1971: "La indecente prisa con que una parte considerable del pueblo estadounidense intervino en apoyo del hombre condenado por el asesinato premeditado de un gran número de hombres, mujeres y niños, el indecente orgullo con que estas personas incluso se identificaron ellas mismas con él es uno de los raros fenómenos históricos que revelan la verdad oculta. Tras los rostros televisados de los líderes, tras la tolerancia de los debates, tras la radiante alegría de anuncios comerciales, aparecen personas reales: hombres y mujeres obsesionados por el amor a la muerte, la violencia y la destrucción. Esta obsesión en masa no era resultado de alguna organización, manejo o acción de la máquina política. Era por entero espontánea: una súbita manifestación del estado inconsciente del alma. La mayoría silenciosa tienen su héroe: un penado criminal de guerra..." (*The New York Times,* 13. V. 1971).

vista, no tienen nada de común con la represión, los ideólogos radicales de izquierda distinguen dos tipos de mecanismos en interacción: mecanismos de violencia abierta y mecanismos ocultos de aplastamiento.

Reprimiendo abierta y cruelmente a la oposición cuya actividad rebasa el marco de la ley establecida por las clases dominantes, el Estado totalitario, a la vez, admite (tolera) la actividad de las fuerzas oposicionistas que no infringen la legalidad santificada por la democracia burguesa. Pero, subrayan los "críticos radicales", en rigor esta "tolerancia" es represiva respecto de la oposición, la cual la identifica, por principio, con la intolerancia. En primer lugar, la tolerancia se extiende no sólo (e incluso no tanto) a las fuerzas democráticas de izquierda, sino también a las fuerzas antidemocráticas fascistas. En segundo lugar, en cuanto a las fuerzas democráticas de izquierda, ella tiene carácter muy limitado, manifestándose tan sólo cuando la oposición crea una amenaza real para "establishment"[4]. Así pues, todas las formas concretas de manifestación de la "tolerancia", tales como la democracia, la ley, el parlamento y las elecciones, carecen de todo valor para la oposición y no pueden considerarse como resortes de realización de la alternativa antitotalitaria. Es más, afirma el ideólogo radical de izquierda, cabe considerarlas como resortes de aplastamiento oculto de las fuerzas oposicionistas.

A su juicio, con ayuda de los mecanismos de la democracia las fuerzas oposicionistas son incorporadas al "juego". Al entrar en él, deben respetar todas sus reglas, lo cual, en fin de cuentas, contribuye a su "integración en el

[4] Marcuse ilustra esta tolerancia con su ejemplo personal. "Las autoridades —dice él en una entrevista—, pueden tolerar que yo viaje adónde quiero y hable lo que quiero, pues conocen perfectamente que no tienen motivos para temer a un profesor. Otra cosa es cuando se ponen en acción las fuerzas "trascendentes" respecto del sistema, que amenazan realmente a su existencia: en este caso la tolerancia es remplazada por la intolerancia" (*Der Spiegel*, 21. VIII. 1967).

sistema", privándolas de capacidad de ocupar con respecto a éste una posición críticamente destructora. Con la particularidad de que las libertades democráticas y las instituciones que funcionan sobre su base engendran ilusiones entre las fuerzas oposicionistas, esperanzas inconsistentes de que es posible lograr cambios cualitativos sin recurrir a la violencia. Y ello desmoraliza y desmoviliza a la oposición, la dispersa y priva de fuerza revolucionaria. Por último, sin perder nada a causa de la manifestación de la "tolerancia", las clases dominantes ganan, obteniendo en cambio la "tolerancia" del pueblo respecto del totalitarismo dominante. "...La gente tolera el gobierno que, a su vez, tolera la oposición en el marco determinado por las autoridades constituidas"[5].

Así pues, la "tolerancia" legalmente refrendada deja de desempeñar la función de mecanismo democrático, pasando a ser instrumento de neutralización de la oposición, como fuerza política. El modo de realización de la "tolerancia" entra en contradicción con sus objetivos iniciales, convirtiéndola en forma metamorfoseada de aplastamiento.

Marcuse llega a la conclusión de que existe tan sólo un procedimiento para devolverle a la oposición su perdida fuerza política: volcar el sistema vigente de mecanismos, es decir, mostrar intolerancia a todo lo sancionado por las clases dominantes, a las fuerzas antidemocráticas, reaccionarias, respecto de las cuales el régimen totalitario aplica la política de tolerancia (a la vez que la aplica también respecto de quienes mantienen actitud de tolerancia hacia la "tolerancia represiva"). Esta "intolerancia revolucionaria" debe combinarse con la tolerancia a quienes "están puestos fuera de la ley" y se orientan a la violencia, a la vía ilegal de lucha por sus derechos[6].

---

[5] R. Wolff, B. Moore, H. Marcuse. *A Critique of Pure Tolerance.* Boston, 1965, p. 83.

[6] "La conclusión consiste en que la realización del objetivo de la tolerancia debe llamar a la intolerancia hacia la política, posiciones y opiniones prevalecientes y a la ampliación de la tolerancia hacia

Marcuse está dispuesto a encargarse de la argumentación del derecho moral de los rebeldes a la violencia, igual que Sartre estaba dispuesto a encargarse de la explicación de las causas de la rebelión estudiantil. Actuad, no tratéis de autoexplicaros, no hace falta, os vamos a explicar nosotros, decía Sartre, dirigiéndose a la juventud estudiantil[7]. Actuad, no tratéis de justificaros, os vamos a justificar nosotros, podría decir Marcuse a los mismos estudiantes.

La concepción de la violencia, desarrollada por los ideólogos radicales de izquierda, encontró una cálida aprobación de las "nuevas izquierdas" (sobre todo de su parte extremista), puesto que ella armonizaba con sus sentimientos rebeldes y su evaluación pesimista de los mecanismos de lucha legal. Cabe decir al respecto que Marcuse debía su popularidad entre las "nuevas izquierdas" europeas, ante todo germanooccidentales, no tanto al *Hombre unidimensional* como al ensayo *Tolerancia represiva* y a dos conferencias (dedicadas principalmente al problema de la violencia) leídas en el verano de 1967 en Berlín Occidental.

Por otra parte, precisamente la concepción de la violencia provocó la justa crítica a que sometieron a los ideólogos radicales de izquierda las fuerzas democráticas, pues dicha concepción manifestaba con meridiana claridad toda la vulnerabilidad de las teorías radicales de izquierda y su nocividad para el movimiento revolucionario.

El objeto de esta crítica es la interpretación dogmática unilateral del problema de la violencia por los radicales de izquierda, el olvido de la correlación real de las fuerzas de clase y el aventurerismo político que salta a la vista en esta concepción.

La contrariedad dramática de la época actual consiste en que, siendo época de transición del capitalismo al comunismo en escala universal, se vincula necesariamente con

---

la política, posiciones y opiniones puestas fuera de la ley o aplastadas" (R. Wolff, B. Moore, H. Marcuse. Op. cit., p. 81).

[7] Véase A. Karagánov. *El artista en un mundo complejo. "Inostránnaya Literatura"*, 1969, Nº 10, pág. 237.

la negación revolucionaria de la sociedad capitalista, y esta negación se realiza mediante la violencia revolucionaria. Al mismo tiempo, es la época en que un empleo inhábil de los mecanismos de negación revolucionaria y la vulneración de la medida de violencia, determinada por las condiciones concretas del lugar y del tiempo, amenazan a la propia negación revolucionaria.

En 1918, después del triunfo de la revolución socialista en Rusia, Lenin, al plantear la cuestión sobre la época futura, la caracterizó como época de la violencia revolucionaria. "Los marxistas —decía él—, no hemos olvidado nunca que la violencia acompañará inevitablemente a la bancarrota del capitalismo en toda su amplitud y al nacimiento de la sociedad socialista. Y esa violencia abarcará un período histórico-universal, toda una era de guerras del carácter más diverso: guerras imperialistas, guerras civiles en el seno de los países, entrelazamiento de unas y otras, guerras nacionales, guerras de liberación de las nacionalidades aplastadas por los imperialistas y por distintas combinaciones de las potencias imperialistas... Esa época —una época de gigantescas bancarrotas, de violentas soluciones bélicas en masa y de crisis— ha empezado ya, la vemos con claridad, es sólo el comienzo"[8].

Subrayar el papel de la violencia revolucionaria, de la negación revolucionaria, tiene gran importancia hoy, cuando en el seno de los países capitalistas industrialmente desarrollados existen las premisas materiales necesarias para la revolución socialista, cuando la violencia organizada es forma de violencia históricamente determinada, calificada por Lenin de "necesaria".

En virtud de varias circunstancias (manipulación con las necesidades, influencia de la ideología de la "integración", etc.), entre los trabajadores de los países capitalistas industrialmente desarrollados han adquirido cierta propaga-

---

[8] V. I. Lenin. *VII Congreso Extraordinario del PC(b) de Rusia. O. C.*, t. 36, pág. 48.

ción estados de ánimo reformistas. A veces se absolutizaba la posibilidad real de la transición pacífica al socialismo en condiciones determinadas, engendrando las falsas ideas sobre la identidad de la vía "pacífica" y la "parlamentaria" hacia el socialismo. Es más, la vía pacífica hacia el socialismo se interpretaba en ocasiones como vía no violenta, eso es, no relacionada, en esencia, con la negación revolucionaria. Claro que la burguesía también hacía todo lo posible para que los trabajadores olvidasen la revolución, para "desarraigar de su conciencia", como decía Lenin, la propia idea de la violencia revolucionaria, poco menos que identificándola con la traición nacional.

Actualmente, la burguesía se esfuerza cada vez más por fortalecer el aparato de poder —el Estado—, así como a las organizaciones extraestatales que cumplen funciones de aplastamiento. Crece la fusión de este aparato con el complejo militar-industrial. Es imposible privarlo de su colosal poder, sin hablar ya del paso del poder a la clase obrera, siguiendo una vía que no sea la de la violencia revolucionaria.

Pero esto no es aún suficiente motivo para concluir que la democracia burguesa contemporánea, como institución históricamente formada, se haya convertido en mecanismo absoluto de violencia y deba ser rechazada en el acto por las fuerzas revolucionarias tan sólo como traba que impide el progreso social.

La categoría de la "tolerancia represiva" tiene, sin duda, un contenido social y político real, fijando las tendencias efectivas, propias de los países capitalistas industrialmente desarrollados: castración de la democracia burguesa, conversión de la ley en bambalinas tras las cuales se operan el reparto real del poder y su ejercicio práctico; reducción continua de la esfera de acción eficaz, posible para las fuerzas oposicionistas; inflación de los valores que en el pasado encarnaban realmente el derecho de la oposición a participar eficientemente en la vida política, manipulación con la conciencia de los trabajadores.

Sin embargo, al fijar estos procesos, los ideólogos radicales de izquierda son tan unilaterales y categóricos que su crítica se priva, en fin de cuentas, de valor teórico y práctico y, objetivamente, se ve obligada a servir a los fines que impiden la revolución.

Igual que lo hace Adorno en el terreno del arte, Marcuse, en el de la política, decididamente se niega a reconocer el carácter "no unidimensional" de las instituciones democráticas de la sociedad burguesa y de las necesidades, valiéndose de las cuales la clase dominante manipula con la conciencia de las masas.

El absolutismo radical de izquierda se manifiesta con particular evidencia en la evaluación marcuseana de la ley y, en general, de todos los mecanismos legales, exclusivamente como medios de la "tolerancia represiva" que el revolucionario debe rechazar resueltamente.

Semejante punto de vista no es nuevo. Lo defendían en su tiempo los anarquistas, al afirmar que la actividad revolucionaria comienza únicamente allí donde se infringe la ley[9].

Claro que la ley burguesa es expresión de la voluntad de la clase dominante, fijando determinados límites a la acción de las fuerzas oposicionistas. Al mismo tiempo, las normas democráticas burguesas fijan los límites de la pre-

---

[9] J. Plejánov, al polemizar con los anarquistas, formuló así el punto de vista de ellos al respecto: "Los anarquistas contestan: "Tan sólo medios ilegítimos son revolucionarios. Mientras vosotros sigáis insistiendo en la participación en las elecciones, mientras vuestros elegidos se dediquen por entero a arrancarle a la burguesía unas u otras reformas en provecho de la clase obrera, mientras sigáis respetando las leyes que os privan del derecho a la libertad de palabra o a una u otra acción, no tendréis nada de común con la revolución. Seguiréis siendo tan sólo legisladores y reformistas pacíficos. La actividad revolucionaria comienza tan sólo allí donde se infringe la ley. Por consiguiente, la revolución empieza con la insurrección, con la acción violenta de un individuo o de una masa entera. Y cuanto más os inclinéis vosotros a la insurrección y las acciones violentas, tanto más revolucionarios seréis"" (J. Plejánov. *Obras*, ed. en ruso, t. IV, pág. 251).

sión de la clase dominante sobre las fuerzas de oposición, los límites que la burguesía se vio obligada a establecer bajo la influencia de la lucha del proletariado y otras capas de trabajadores[10]. En este sentido, la democracia en la sociedad burguesa puede considerarse también como una conquista importante de los trabajadores y, ante todo, de la clase obrera. Marcuse sobrestima a todas luces las fuerzas de la burguesía de los países capitalistas industrialmente desarrollados, afirmando que ella "tolera" la existencia únicamente de las formas y fuerzas de oposición que le son útiles y no le amenazan.

Se entiende que la burguesía trata de reducir las fuerzas de oposición a la nada, pero independientemente de este afán, se ve obligada a "tolerar" no sólo discursos de catedráticos, sino también formas de presión en las que percibe con claridad una amenaza real a su existencia, pero que no es capaz de suprimir. En una palabra, la burguesía "tolera" lo que no puede vencer en cada etapa concreta de desarrollo de la lucha de clases.

Es cierto que el "espacio" que la democracia burguesa deja para la acción de las fuerzas oposicionistas no es tan amplio como para que éstas puedan implantar el socialismo por vía "legal", y cuando se da una situación revolucionaria, el poder se toma por vía violenta. Pero la utilización de los mecanismos legales por las fuerzas oposicionistas constituye una premisa importante de preparación de la revolución socialista y de consolidación de la democracia socialista.

Mientras no hayan madurado las condiciones para la negación revolucionaria del capitalismo, el proletariado puede valerse de la democracia burguesa para preparar esta negación y, ante todo, para cohesionar a las capas de trabajadores que manifiestan su descontento con el régimen existente y que pueden actuar al lado de la clase obrera,

[10] La legalización de la actividad de los partidos comunistas de varios países capitalistas en los últimos años, puede considerarse como ejemplo de tal influencia. La burguesía se vio obligada a hacerlo. Esto abre ante los comunistas nuevas perspectivas de actividad revolucionaria.

como fuerza antimonopolista, antimperialista. En este sentido, la lucha por ampliar la democracia en la sociedad burguesa es una de las formas de lucha por el socialismo. Subrayando esta circunstancia, Lenin escribía: "El socialismo es imposible sin la democracia en dos sentidos: (1) el proletariado no puede llevar a cabo la revolución socialista si no se prepara para ella a través de la lucha por la democracia; (2) el socialismo triunfante no puede afianzar su victoria y llevar a la humanidad a la desaparición del Estado sin realizar la democracia completa"[11].

En el desarrollo de la democracia, como uno de los elementos de la cultura, existe una continuidad interna. El nuevo tipo de democracia crece en base a la democracia del viejo tipo, que "se anula" dialécticamente. Tanto el nivel de desarrollo, de encarnación real, como el ritmo de consolidación de la democracia de nuevo tipo, a menudo dependen directamente del nivel de desarrollo democrático de la sociedad históricamente precedente, dependen de las tradiciones democráticas.

En el proceso de la revolución, el movimiento revolucionario de masas da origen a nuevas formas de organización del poder y de administración (como ocurrió en los países que emprendieron el camino del socialismo), que no dimanan directamente de las tradiciones de la democracia burguesa. En este sentido no se puede menos que compartir la afirmación de algunos ideólogos radicales de izquierda de que el proceso mismo de negación de la vieja sociedad engendra las formas de organización de la sociedad que la sustituirá. Sin embargo, los ideólogos radicales de izquierda, al acentuar la ruptura con la democracia burguesa y, en general, con toda la cultura de la sociedad burguesa ("Gran Negativa"), no toman suficientemente en consideración la circunstancia de que la nueva sociedad, la sociedad socialista, no nace en las ruinas del viejo mundo, sino que crece

---

[11] V. I. Lenin. *Sobre la caricatura del marxismo y el "economismo" imperialista. O. C.*, t. 30, pág. 128.

de él. Y si es así, inevitablemente se plantea la cuestión de las formas legales en que cristalizarán con el tiempo los nuevos proyectos de organización de la vida social, nacidos en el proceso de movimiento revolucionario de masas, y de las formas que tomará la conciencia de justicia revolucionaria, surgida espontáneamente en el período de la revolución. El grado de madurez democrática de la sociedad destruida, el nivel de educación de los trabajadores, y ante todo de la clase obrera en el espíritu de lucha por la democracia y el hecho de si la democracia burguesa fue simplemente tirada, en el curso de la revolución, al basurero de la historia o dialécticamente "anulada" no en último grado determinan si serán estas formas, en la etapa creadora, funciones o reguladores estables de la vida social. En todo caso, la experiencia de China actual muestra que las masas no educadas (en virtud de ciertas condiciones históricas) en el espíritu de lucha por la democracia y de utilización de las instituciones democráticas con fines revolucionarios, pueden ser engañadas más fácilmente y pasar a ser objeto de manipulación en manos de fuerzas interiores que emprenden el camino de liquidación de la democracia socialista y de instauración de la dictadura militar-burocrática.

Por consiguiente, el doble carácter de la democracia en la sociedad burguesa, predetermina la doble actitud del proletariado hacia ella. El objetivo final del proletariado es la "anulación" revolucionaria de la democracia burguesa, pero la realización de este objetivo debe ser preparada en todo el curso de lucha por la democracia, por asegurar la eficacia de viejos derechos y libertades y la conquista de nuevos.

Así pues, la democracia ha sido y sigue siendo área de incesante lucha entre la burguesía y el proletariado.

Cae de su peso que en su lucha contra la burguesía, el proletariado y todas las fuerzas revolucionarias no pueden dejar de partir de las condiciones reales que existen en su país. Allí donde las normas e instituciones democráticas no tienen fuerza real o es muy estrecho el "espacio" que la ley

deja para las acciones de la oposición, la violencia se acentúa más que en los países en que los mecanismos democráticos son más eficientes. Pero en el primer caso, la violencia tampoco puede considerarse como forma absoluta de lucha.

En la historia, quizá, ha dejado de haber una acción revolucionaria eficaz que no se haya vinculado de una u otra manera, y además muy evidente, con la violencia, la "infracción" y la destrucción. "Tomemos, por ejemplo, alguna revolución del siglo XVIII, o las de 1830 y de 1848 —escribe J. Plejánov a comienzos de la década del noventa del siglo XIX en el artículo *Fuerza y violencia*, dirigido contra la absolutización anarquista de las acciones violentas—. En cada una de ellas observamos una larga y sangrienta serie de actos de violencia, insurrecciones, barricadas, choques armados y carnicería. Estos actos de violencia, precisamente, inducen a error a los anarquistas, error que puede formularse más o menos así: "Puesto que en cada revolución se cometen actos de violencia, basta con recurrir a los medios violentos para provocar o acelerar la revolución" "[12].

El error que conduce a semejante identificación, estriba en que la violencia, como factor que contribuye a la destrucción del viejo régimen, es absolutizada, haciéndola pasar por factor que provoca la revolución o, en todo caso, que crea la situación revolucionaria. Como señala al respecto Plejánov, humorísticamente, "los anarquistas razonan como un hombre que dijese: "Puesto que cada vez que llueve, se tiene que abrir el paraguas, basta con abrir este instrumento útil para que llueva" "[13]. Según ellos, puesto que las revoluciones se realizaron mediante la violencia, hay que estimular ésta y la revolución triunfará ineludiblemente tanto en la jungla de Asia, Africa y América Latina como en la "jungla de piedra" de los países capitalistas industrial-

---

[12] J. Plejánov. Op cit., t. IV, pág. 251.
[13] Ibid.

mente desarrollados de Europa Occidental y EE.UU. Esta es la lógica de los ideólogos radicales de izquierda contemporáneos, que ven en la violencia (en forma de rebelión espontánea) al demiurgo de la historia, lógica que se determina en gran medida tanto por su propia experiencia político-social como por la experiencia de quienes servían de modelo de "espíritu revolucionario" para muchos representantes de las "nuevas izquierdas". Cierto es que Marcuse y Adorno carecían de la experiencia de guerras de guerrillas y de liberación nacional. En cambio, la poseían Fanon, quien combatió en Argelia en las filas del Frente de Liberación Nacional, Debray, e incluso Sartre, participante de la Resistencia francesa.

Ellos tuvieron que actuar en condiciones en las que los mecanismos legales de la formación de la realidad social o faltaban en general, o eran poco eficaces, o eran muy difícilmente utilizables. Y, lo que es principal, creaban con sus propias manos el mundo social, lo creaban a través de la violencia. Además, algunos de ellos, al estar en el poder, después de la victoria de los movimientos en que participaban activamente, volvieron a tropezar con la necesidad de aplicar la violencia a la contrarrevolución y movilizar la "voluntad" de las masas para realizar los proyectos de transformaciones sociales.

No cuesta trabajo imaginarse de que estos hombres estaban muy tentados por la conclusión acerca de la plasticidad de la realidad social y el poder ilimitado de la violencia y, además, imprimirle a la generalización de la experiencia socialmente limitada el carácter teórico general, extendiéndola a las situaciones, países y regiones en que en efecto no puede aplicarse y en que el seguir mecánicamente dicha experiencia puede conducir a resultados muy distintos de los que el radical de izquierda puede perseguir con toda sinceridad.

La experiencia personal de algunos ideólogos radicales de izquierda, se deja sentir también en su orientación a la violencia como importante premisa de la formación del

"hombre nuevo" que posea inmunidad a los vicios del consumismo, arribismo y otros engendros de la cultura burguesa.

La formación del individuo libre en medio de la "violencia revolucionaria" es uno de los elementos teóricos principales que desarrollan los ideólogos radicales de izquierda del "tercer mundo" y, ante todo, Frantz Fanon en quien Sartre vio a un teórico que demostraba el sentido real de la violencia en el mundo actual[14].

Siendo propenso a la reflexión enfermiza, Fanon, representante de los pueblos "coloniales", y no simplemente colonizados, los de piel negra, busca penosamente la respuesta a la interrogante de cómo pueden recuperar su sentido de dignidad humana los hombres privados de ella, pisoteada por los colonialistas. Hay una sola respuesta: la "violencia revolucionaria", la "crueldad revolucionaria" respecto a quienes han pisoteado y siguen pisoteando el hombre en el hombre. La crueldad como compensación por la humillación. Para Fanon, la violencia, como señala el publicista francés Jean Améry en su ensayo *El nacimiento del hombre del espíritu de la violencia,* consiste en la venganza y no es simplemente partera de la historia, sino también partera del hombre que en el sentido histórico sólo así se descubre y forma a sí mismo[15].

Por lo demás, para Fanon el acto de la "crueldad revolucionaria", de la "venganza revolucionaria", tiene un sentido humano general, "purificador": no sólo devuelve al oprimido el sentido de su propia dignidad, sino que iguala desde el punto de vista de sufrimientos recibidos al antiguo opresor con la antigua víctima; el antiguo opresor, al sufrir en su propio pellejo, llega a la comprensión del sentido de

---

[14] En el prefacio al libro de Fanon *Los maldecidos de la tierra,* Sartre afirma sin rodeos que, después de Engels, Fanon es el primero en volver a presentar justamente el papel de la violencia como "partera de la historia". (F. Fanon. *Les damnés de la terre.* Préfase de J.-P. Sartre. P., 1961.)

[15] Permanente Revolution Von Marx bis Marcuse. München, 1969.

la "crueldad represiva", negadora del hombre, adquiriendo los rasgos humanos que antes no poseía.

Al describir el estado emocional del hombre "colonializado", Fanon capta y fija en su esquema algunos rasgos característicos de la siquis y conciencia del individuo reprimido durante largo tiempo, que rompió los marcos de su existencia anterior y aspira a afianzarse en su propia conciencia como sujeto de la historia, a través de la "anulación" de su antiguo status objetivo. La "anulación", que sicológicamente no puede efectuarse de otra manera que a través de una drástica superación de su anterior situación de humillación, a través de la inversión de las anteriores relaciones objetivas entre los sujetos, es decir, a través de la violencia: sobre el antiguo opresor, sobre la "situación" y sobre su propia mismedad tal como había sido "hecha".

Por lo visto, esta necesidad sicológica, precisamente, permite hallar la clave para explicar la compresión artificial del odio a los antiguos opresores (por desgracia, no sólo a los opresores), odio que para algunos políticos e ideólogos del "tercer mundo" pasa a ser factor constituyente de la propia conciencia nacional (e individual) de los pueblos anteriormente oprimidos.

Esa misma necesidad, quizá, es una de las causas de la popularidad que la consigna de la violencia adquirió entre una parte considerable de las "nuevas izquierdas", una de las causas de la intolerancia de los ideólogos radicales de izquierda hacia la "tolerancia represiva" que, a su juicio, borra los contornos del objeto de enemistad, quita del camino al enemigo, como un obstáculo bien perceptible, superando el cual, violentamente, uno puede sentirse hombre.

Pero Fanon eleva injustificadamente el fenómeno sicológico-social al rango de ley sociológica general de la formación del individuo, amplía el marco de la situación, interpretada de modo existencialista, convirtiéndola en historia.

El proceso de la ruptura del individuo con el continuo de la represión es identificado por él (o, en todo caso, puede

considerarse identificado) con el proceso de formación del hombre, proceso en que esa ruptura es tan sólo el elemento inicial.

El propio acto de la violencia (contraviolencia) revolucionaria, no es aún condición suficiente para la formación del hombre libre; en el mejor caso es premisa de esta formación, es superación del obstáculo previo en el camino de la autoemancipación. Pues si falta la base material necesaria para el desarrollo del hombre, el impulso emancipador inicial se agota rápidamente o exige nuevos sacrificios, nuevos actos de violencia (contraviolencia), y el hombre formado en el continuo de la violencia no resulta hombre libre, sino "guerrillero eterno" que en la vida cotidiana se convierte muy fácilmente en pesimista.

La orientación incondicional a la violencia en el ambiente de la revolución triunfante resulta aún más peligrosa, tanto para el individuo como para la sociedad. Dicha orientación exige necesariamente la existencia del objeto real y palpable de la violencia, en confrontación con el cual el adepto de los métodos violentos ve el resorte del movimiento social. Cuando existe real enemigo de clase, la violencia contra él es lógica, aunque también en este caso el olvido de la medida históricamente condicionada puede servir un mal favor, frenando el desarrollo de la revolución y apartando de los "jacobinos" a muchos de quienes con el tiempo podrían hacer su aporte a las transformaciones revolucionarias. Pero esto no es todavía una tragedia. La tragedia comienza cuando desaparece el objeto real de la violencia, siguiendo en pie la orientación a la misma. En este caso, la violencia se dirige o bien hacia afuera, hallando su expresión en la política exterior, o bien hacia adentro, arremetiendo sobre vencedores. El objeto y el sujeto se funden en un todo, engendrando un sangriento terror, y el rumbo a la "violencia revolucionaria" degenera en masoquismo político. Es cierto que con el tiempo la historia corrige estos errores que luego se borran de la memoria histórica o se sumergen en su fondo. Mas para la historia

concreta, sin hablar ya de la memoria existencial de las generaciones e individuos concretos, estos errores siguen constituyendo un trauma eterno que quizá "se anule" tan sólo por la conciencia optimista de la invencibilidad de lo nuevo y por la seguridad en el progreso social.

Como hemos señalado ya, el medio no puede ser idéntico al fin, si bien tampoco puede divergir mucho de éste, convirtiéndose al fin en sí; en caso contrario resultan inalcanzables los ideales sociales que sirven de móvil para las acciones de las masas que participan en los movimientos de protesta.

2. LA VIOLENCIA ARMADA Y LA LUCHA REVOLUCIONARIA

Absolutizando la violencia, los ideólogos radicales de izquierda vinculan los métodos revolucionarios de transformación de la sociedad, ante todo, con la "guerra revolucionaria" que adquiere la forma de guerra de guerrillas. La "guerra revolucionaria" es presentada como forma superior de lucha de clases, la manifestación más intransigente del espíritu revolucionario, el modo más eficaz de lucha contra el imperialismo en la actualidad y ley de la revolución.

En su libro *¿Revolución en la revolución?*, R. Debray declaró "no revolucionario" todo partido y político que no cifre su principal esperanza en la lucha armada. "Hoy, en América Latina —escribe—, no puede considerarse revolucionaria una línea política que, en el sentido de su consecuencia, no puede reducirse a una precisa y consistente línea militar. Cada línea que pretende ser revolucionaria, debe dar respuesta concreta a la cuestión de cómo se puede derrocar el poder del Estado capitalista... La respuesta es la siguiente: se puede hacerlo creando, con mayor o menor lentitud, en el curso de la guerra de guerrillas, en las zonas rurales más propicias para ello, una fuerza estratégica móvil,

un núcleo del ejército popular y del futuro Estado socialista"[16].

El llamamiento de Debray que exigía convertir la guerra de guerrillas en ley de la lucha revolucionaria encontró fervorosos partidarios entre los líderes de las "nuevas izquierdas" europeas (R. Dutschke y otros), quienes exhortaron a desplegar la guerra de guerrillas en la "jungla" de las grandes ciudades.

Los marxistas distan mucho de considerar a los partidarios radicales de izquierda de las guerras revolucionarias como enemigos de la paz (error que cometen algunos liberales burgueses) o explicar su llamamiento a la violencia armada con el romanticismo juvenil. Se puede admitir incluso que la mayoría de las "nuevas izquierdas" son adversarios sinceros de las guerras como tales. Les interesan más bien los aspectos sicológico-sociales y políticos de la lucha armada, en la cual ellos ven el único catalizador de la conciencia y acción revolucionarias, el factor de movilización de la voluntad de masas, la situación crítica única en que puede manifestarse espontáneamente la iniciativa de las masas. "Esta oposición al sistema como tal —decía Marcuse sobre el movimiento de las "nuevas izquierdas" estadounidenses—, se originó, en primer lugar, por el movimiento en pro de los derechos civiles y, en segundo lugar, por la guerra en Vietnam... Para los estudiantes la guerra reveló por primera vez la esencia de la sociedad establecida... su necesidad innata de expansión y agresión y la brutalidad de su lucha contra los movimientos liberadores... El éxito de la lucha liberadora de los vietnamitas podría servir de señal para semejantes movimientos de liberación en otras partes del mundo más cercanas a las metrópolis... Si en este sentido Vietnam no puede considerarse simplemente como un evento más de la política exterior, sino más bien como acontecimiento conectado con la esencia del sistema,

---

[16] R. Debray. *Revolution in the Revolution?* New York and London, 1967, p. 24.

puede ser que Vietnam marque el punto de viraje en el desarrollo del sistema, posiblemente el comienzo del fin"[17].

En la concepción de los radicales de izquierda, la guerra vietnamita, al servir de ejemplo y al repetirse reiteradas veces, es capaz de pasar a ser punto de viraje de la historia y significar el hundimiento del imperialismo. Es una concepción completa del desarrollo del proceso revolucionario mundial contemporáneo, concepción cuya esencia es convertir la guerra en motor de la historia mundial.

Esta concepción no es nueva en su esencia. Hace varios decenios comenzaron a predicarla con bombos y platillos los trotskistas. En los últimos años, ella (con algunas modificaciones) ocupa un firme lugar en el arsenal ideológico del maoísmo.

La experiencia histórico-social, las condiciones de formación de la psicología y la especificidad de la socialización de los sectores no proletarios incorporados en el curso de la historia al proceso revolucionario, se reflejaban originalmente en la conciencia de rebeldes jóvenes, inexpertos en la lucha política y, además, poco familiarizados con la historia del movimiento revolucionario mundial. Este hecho conducía, precisamente, a que ellos asociasen unívocamente el triunfo sobre las fuerzas de la agresión, el antihumanismo y la violencia tan sólo con las guerras de guerrillas.

Una significación determinada tenía también la circunstancia de que la conciencia radical de izquierda de masas de la década del sesenta, se formaba sobre el fondo de la actitud un tanto "frívola" hacia un fenómeno social tal como la guerra. Esta "frivolidad" se debe a que la enorme mayoría de las bases de las "nuevas izquierdas" no conoce por su propia experiencia qué es la guerra y cuáles son sus consecuencias sociales[18]. Esta mayoría no le tiene miedo a

---

[17] H. Marcuse. *Five Lectures*. pp. 86-87.

[18] "La juventud contemporánea ha crecido en un período relativamente más tranquilo de consolidación de la sociedad neocapitalista,

la guerra, miedo que, por ejemplo, ejerció su influjo en la formación de la conciencia de la "generación frustrada".

Esta "frivolidad", por una parte, desaherroja la conciencia, pero, por la otra, conduce a la subestimación o minimización del peligro de una nueva guerra mundial, a que se comience a "jugar con el fuego".

Esto también halla expresión en que los revisionistas de "izquierda" y los ideólogos radicales de izquierda se desviven por criticar la política de coexistencia pacífica entre Estados socialmente diferentes.

Para ellos la coexistencia pacífica es el principal factor de la descomposición de la conciencia revolucionaria y de la disminución del ritmo del progreso social. "...Es precisamente esta coexistencia —afirma Marcuse—, la que explica en medida considerable tanto la desviación del socialismo de la idea inicial como la transformación fundamental del capitalismo"[19]. A juicio de los teóricos del radicalismo de izquierda, la coexistencia contribuye a fortalecer las posiciones del capitalismo y a "aplazar", "demorar" la victoria del socialismo en los países capitalistas industrialmente desarrollados. "En sus importantes aspectos —leemos en *Un ensayo de liberación*—, esta coexistencia ha contribuido a la estabilización del capitalismo: el "comunismo mundial" ha sido enemigo que, de no existir, habría que haberlo inventado, enemigo cuyo poderío justificaba la "economía defensiva" y la movilización del pueblo bajo el pabellón de los intereses nacionales. Es más, como enemigo común de todo el capitalismo, el comunismo promovía la formación de un interés común que desplazaba a segundo plano dife-

---

período que, no obstante el desarrollo y la profundización de las contradicciones propias del capitalismo, se caracteriza por la falta de momentos muy cruciales y catastróficos. Según señala metafóricamente el sociólogo inglés G. B. Meise, para los teenagers contemporáneos la guerra contra el fascismo es casi tan lejana como las guerras napoleónicas..." (*La lucha de clases y el mundo contemporáneo,* ed. en ruso, Moscú, 1971, pág. 137).

[19] H. Marcuse. *Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft.* In: *Praxis,* Zagreb, 1965, Nº 2-3, S. 260.

rencias y conflictos intercapitalistas"[20]. Este planteamiento de la cuestión, desorienta a las "nuevas izquierdas", engendrando en su conciencia la idea ilusoria de que el espíritu revolucionario es incompatible con el apoyo a la política de coexistencia pacífica que supuestamente enfría el ímpetu revolucionario y coadyuva a la estabilización del capitalismo.

Es de dominio público que los comunistas expusieron claramente su posición y sus criterios sobre los problemas de la coexistencia pacífica entre Estados socialmente diferentes, señalando sin equívocos que la coexistencia pacífica no es simplemente forma de emulación de los dos sistemas mundiales. Es forma de lucha de clases antagónicas en escala mundial, lucha en que el capitalismo tiene que soportar la doble presión: primero, la exterior, por parte del sistema socialista mundial y, segundo, la interior, por parte de la clase obrera y otras fuerzas anticapitalistas. Por eso se ve obligado a hacer concesiones, lo cual contribuye a que en el seno de la sociedad capitalista se formen las premisas de transición al socialismo, premisas que, al pasar el poder a los trabajadores, permitirán facilitar sustancialmente la construcción de la nueva sociedad.

Para el capitalismo la coexistencia pacífica es también una nueva forma de competencia en que se juega no sólo el porcentaje de la ganancia, sino la existencia misma del sistema capitalista. Tratando de mantenerse en la lucha con el socialismo mundial, el capitalismo no puede menos de tratar de concentrar al máximo sus fuerzas internas, someter a su control la competencia interior, si no logra limitarla. De ahí una intervención cada vez mayor del Estado en la economía de mercado y el intento de implantar la regulación estatal "consciente" de los mecanismos de mercado. Semejantes medidas, a la vez que persiguen el objetivo de apoyar al capitalismo, coadyuvan a la formación de premisas necesarias para la revolución socialista que, una vez con-

---

[20] H. Marcuse. *An Essay on Liberation,* pp. 84-85.

quistado el poder político por la clase obrera y sus aliados, abre camino a las transformaciones socialistas.

Por último, precisamente la coexistencia pacífica, en cuyo curso el socialismo mundial fortalece sus posiciones, constituye una condición de la lucha eficaz de los pueblos que defienden su libertad contra el imperialismo. Los radicales de izquierda, que admiraban con toda razón el heroísmo de los patriotas vietnamitas, al mismo tiempo, consideran a Vietnam como fenómeno local, vinculando los éxitos de su pueblo únicamente con la movilización voluntaria de las masas y sacando, sobre esta base, la conclusión de que en la actualidad la fuerza material del imperialismo puede ser vencida por medio de la voluntad revolucionaria. Para ellos sigue siendo desconocido que la eficacia de la lucha de los pueblos de Indochina, como también la existencia de Cuba revolucionaria, es resultado de la unión entre la voluntad de los pueblos en lucha y la fuerza material encarnada tanto en el poderío económico-militar de la Unión Soviética y otros países socialistas como en el hecho mismo de la existencia del socialismo mundial que frustra los designios del agresor.

Lo dicho no significa en absoluto que los marxistas, en oposición a los radicales de izquierda, rechacen por principio las guerras revolucionarias, exigiendo sacrificarlas en aras de la coexistencia pacífica. Al contrario, precisamente los marxistas siempre han sido y siguen siendo los partidarios y defensores más firmes y consecuentes de los pueblos que luchan con las armas en la mano contra la opresión nacional y social. Esta posición, basada en principios, fue confirmada una vez más en la Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros celebrada en 1969 en Moscú. "La política de coexistencia pacífica no está en contradicción con el derecho de los pueblos oprimidos a luchar por su liberación por la vía que estimen necesaria —armada o no armada— ni significa en modo alguno un apoyo a los regímenes reaccionarios. También es indiscutible que cada pueblo tiene el derecho inalienable de recurrir a las armas

para defenderse de los agresores imperialistas y de contar con la ayuda de otros pueblos a su justa causa. Ello forma parte de la lucha antimperialista común de los pueblos"[21].

Pero apoyando a los pueblos que sostienen una lucha armada por su liberación, los marxistas se pronuncian contra la absolutización de la violencia armada, contra la orientación a las guerras revolucionarias sin tomar en cuenta las condiciones históricas concretas. La guerra revolucionaria jamás ha sido ni es forma incondicional y única de conquista del poder por los trabajadores. Tiene sentido histórico y verdadero significado revolucionario únicamente si es necesaria.

Lenin, apoyándose en la experiencia del movimiento obrero internacional y ruso, introduce el concepto de violencia necesaria. "Hay condiciones en que la violencia es necesaria y útil, a la vez, pero hay condiciones en que la violencia no puede dar resultados algunos. Sin embargo, había ejemplos —agrega Lenin—, cuando no todos comprendían esta diferencia, y hay que hablar de ello"[22].

La violencia armada es necesaria y útil cuando existe no sólo la decisión de las masas (¡precisamente de las masas, y no de unos cuantos individuos!) de levantarse a la lucha, sino también ciertas premisas objetivas para que la voluntad de masas pueda materializarse en la victoria[23]. ¿Cuáles son las premisas que hacen necesaria la violencia? Esto depende, como es lógico, de las particularidades del país y la región, de las condiciones temporales. Por eso, tales cuestiones no pueden resolverse a priori.

---

[21] *Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros*, pág. 317.

[22] V. I. Lenin. *Exitos y dificultades del Poder soviético. O. C.*, t. 38, pág. 43.

[23] Refiriéndose a estas premisas formadas en Rusia, Lenin escribía: "...Las masas estaban organizadas en los Soviets... El adversario —la burguesía— estaba socavado y derrubiado por el prolongado período político de febrero a octubre, igual que un témpano se derrubia por las aguas primaverales, y era ya completamente impotente en su interior" (*O. C.*, t. 38, pág. 43).

Pero el radical de izquierda pasa por alto estas premisas, partiendo de su seguridad, no respaldada por un análisis sociológico concreto, de que ellas han madurado ya, por lo cual se puede "sacarlas de paréntesis", o suponiendo que estas premisas pueden formarse en el proceso de manifestación de la voluntad colectiva para la lucha armada. Esta es, por ejemplo, la posición de R. Debray quien afirma que en toda América Latina, el problema de la revolución puede ser resuelto sólo mediante la guerra de guerrillas que debe extenderse a todo el continente y que triunfará si se manifiesta la voluntad para la lucha.

Esta solución es subjetivista y se debe a la interpretación existencialista de la libertad y que empujaba al camino del aventurerismo político.

Es así precisamente como valuaron su posición los comunistas de los países latinoamericanos. "En el conjunto de su método —escribe el marxista mexicano G. Unzueta—, por lo menos en la América Latina, las condiciones objetivas reales no juegan ningún papel para el desencadenamiento de la revolución; lo principal, lo que conduce a la acción revolucionaria es la decisión revolucionaria. No estaremos cometiendo una arbitrariedad si asimilamos plenamente este método de Debray al de J. P. Sartre, tanto en lo que se refiere al postulado de "poner fuera de juego al pasado"[24] como en lo relacionado con el papel de los proyectos del individuo... Y si esta concepción llegara a convertirse en programa de un movimiento importante, la arbitrariedad sería su método de acción; su característica, la irresponsabilidad, ya que cada hombre hace de la historia lo que él quiere; cada grupo social irrumpe dejando atrás todo el pasado"[25].

La experiencia de varios partidos comunistas muestra que los métodos armados de lucha aplicados en escala limi-

---

[24] Se alega al título del I capítulo del libro de R. Debray *¿Revolución en revolución?: Poner fuera de juego al pasado.*

[25] *Nueva Epoca,* México, 1967, Nº 17.

tada pueden emplearse, en ciertas condiciones, también en el período de falta de la situación revolucionaria, pero, como señalan los comunistas que sintetizan esta experiencia, únicamente si estos métodos deben su origen a las masas populares y se aplican en correspondencia con el programa general del movimiento. En este período tienen gran importancia los esfuerzos por organizar a la clase obrera, dirigirla y educarla en el espíritu revolucionario, lo cual está vinculado con la necesidad de luchar tanto contra el reformismo de derecha como contra el izquierdismo.

Si no existe el auge revolucionario de las masas, el empleo de la lucha armada puede desembocar en táctica de pequeñas provocaciones capaces sólo de inferir daño a la preparación de la revolución y a la consolidación de las masas. En todo caso, los intentos de pequeños grupos extremistas de izquierda germanooccidentales, italianos y franceses de llevar a la práctica la consigna —apoyada por R. Dutschke— de comenzar la guerra de guerrillas en la jungla de las grandes ciudades se tornaron una aventura provocadora que no acercó la revolución ni en un instante.

Nos acercamos a otra divisoria entre el marxista y el radical de izquierda. Como se ha señalado, los ideólogos radicales de izquierda mantienen hacia las masas una actitud de altanería elitaria, estimando posible imponerles desde arriba los métodos y formas de lucha, sin la menor consideración por el grado en que las masas están preparadas a hacerlos suyos. Es un método igualmente viejo como arriesgado de "hacer felices", método criticado duramente por Lenin. En semejante situación, el afán de la violencia sobre los opresores deviene violencia sobre el pueblo mismo. Pero por lo común, tal violencia no surte el efecto apetecido, haciéndose eco del "llamamiento" tan sólo unos cuantos utópicos y aventureros que, en definitiva, pierden el apoyo del pueblo y no tienen más remedio que recurrir a la táctica de conspiraciones y golpes "palaciegos".

La diferencia de principios entre los marxistas y los radicales de izquierda se manifiesta asimismo en su enfoque del problema de la correlación entre la teoría y la práctica.

Los esquemas radicales de izquierda de la transformación violenta de la materia social llevan una evidente impronta del irracionalismo que se manifiesta en el olvido de la experiencia revolucionaria de otros pueblos y generaciones, plasmada en la teoría revolucionaria (es lo que R. Debray llama "poner fuera de juego al pasado"), en la separación de la práctica respecto de la teoría y en la acentuación de la acción impulsiva, "depurada" de la reflexión. "Primero actuar, y luego pensar", éste es, en esencia, el planteamiento del ideólogo radical de izquierda, que encontramos en las obras de Debray y de Sartre (recordemos su consejo a los estudiantes). Los apologetas de la acción "espontánea" caracterizan el apoyo en la teoría revolucionaria como freno de la acción "espontánea", como traba en el camino hacia el acto volitivo, "no reflexivo"[26]. La teoría nacida de la experiencia de las anteriores generaciones de revolucionarios es considerada como "dogma", "fardo del pasado" del que el presente se debe "liberar".

A resultas de este enfoque de la acción revolucionaria, la práctica queda absolutamente "ciega", adquiriendo el papel de reguladora espontánea del movimiento y convirtiendo el movimiento social basado en la violencia en rebelión, como "radical" ruptura con el pasado, no orientada por un programa formulado con precisión y entraña consecuencias muy peligrosas para la revolución.

[26] Condenando el "fermento teórico" del intelectual, R. Debray escribe: "Siendo físicamente débil e inadaptado a la vida rural, el intelectual tiene que entender el presente a través de construcciones ideológicas preconcebidas y vivirlo a través de libros. Menos que nadie es capaz de inventar, improvisar, salir de una situación con recursos disponibles, tomar al instante decisiones audaces a fin de superar dificultades surgidas. Pensando que posee suficientes conocimientos, él aprende lo nuevo más lentamente que nadie, no muestra la debida flexibilidad" (R. Debray. *Revolution in the Revolution?*, p. 21).

3. LA VIOLENCIA Y LA CREACION HISTORICA

La actitud de los ideólogos radicales de izquierda hacia la violencia, permite extraer la conclusión general de que su concepción del proceso histórico, de la creación social es, por principio, idealista.

Decir que absolutizan las formas violentas de lucha es poco. Partiendo de los postulados sobre la "represividad total" de las instituciones y relaciones existentes en la sociedad burguesa, convierten la violencia en un fin en sí y no buscan la posibilidad de evitarla, sino la de ampliar su envergadura[27]. ¡Formar condiciones para la violencia! ¡Recurrir a la violencia en el primer caso oportuno! Tales son sus planteamientos "revolucionarios". Ellos quieren lograr que el sentido de vida del revolucionario no sea la revolución con su flexible variedad de formas, sino la violencia que desemboque en rebelión. En este aspecto, la ideología radical de izquierda es engendro de la sociedad basada en la violencia.

No cuesta trabajo advertir que los "filósofos de la rebelión" consideran la violencia como un fenómeno meramente político. La política se separa en general de la economía y la cultura o se declara factor primordial, "fuerza de mando". Como resultado, el problema de la revolución, como viraje histórico, vinculado con profundos cambios en el desarrollo de la civilización, la cultura humana, se convierte en problema de la rebelión, como revolución puramente política a la cual deben seguir poco menos que automáticamente los demás cambios.

No cabe duda de que el problema de la violencia, por

---

[27] Los ideólogos del radicalismo de izquierda, igual que los partidarios de fila de la rebelión, siempre hacen reservas de que no están simplemente por la "violencia", sino por la "violencia revolucionaria", la "contraviolencia". Pero estas salvedades carecen de sentido, puesto que la violencia aplicada por las fuerzas anticapitalistas siempre es contraviolencia.

cuanto afecta las relaciones entre las clases, las naciones y los Estados, es problema político. Pero el marxismo, sin perder de vista ni por un instante este aspecto del asunto, a la vez, orienta siempre al estudio de los problemas políticos en estrecha ligazón con los problemas de la economía y la cultura. Marx, al afirmar que "la violencia es comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva", agrega a renglón seguido: "También la violencia es una potencia económica"[28]. Engels critica a E. Dühring por su intento de imprimir a la violencia un carácter independiente. Lenin no vincula el desarrollo histórico con la violencia "desnuda", sino con la "fuerza material": "Ningún problema importante en la historia se resolvió de otra manera que por la "fuerza material"..."[29]

El problema de la violencia se deja sentir no sólo como problema político, sino también como problema de la cultura en la acepción más amplia del término que no se reduce al grado de alfabetización e instrucción, sino que abarca todos los dominios del ser social del hombre, todo el medio ambiente vital, fruto del trabajo humano.

El sujeto de la violencia, si es que se desvela de verdad del bien de la sociedad, y no busca simplemente un escape para su energía, debe resolver para sí las siguientes cuestiones: en qué medida su actitud emocional hacia uno u otro grupo social es justificada por el verdadero papel de éste en el proceso histórico-cultural contemporáneo, si debe él, al realizar la violencia política, conservar o destruir la cultura heredada y, lo que es principal, si está preparado él para actuar como fuerza capaz de hacer avanzar el progreso de la cultura.

Ante la clase revolucionaria este problema aparece como problema de los límites de la libertad y la creación histórica: ¿es capaz esta clase, al interrumpir el curso de la historia, de introducirlo racionalmente en un nuevo "cauce"

---

[28] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 23, pág. 761.
[29] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 11, pág. 157.

que correspondería a sus ideas sobre formas más perfectas de convivencia humana?

Estos dos aspectos —la ruptura con el viejo régimen y la "introducción" de la historia en un nuevo cauce— no sólo se entrelazan estrechamente, sino que están sincronizados en el proceso histórico, pues el propio acto de la ruptura es elemento de la creación que traza los contornos de la futura sociedad. En dependencia de quién es el que realiza esta ruptura, cuándo y cómo lo hace, la nueva sociedad que construye el sujeto de la creación histórica, adquiere ciertos rasgos históricos concretos.

Pero la historia encierra una "artimaña" que los filósofos advirtieron ya hace mucho y que se manifiesta, ante todo, en que ella no hace tan rígido el marco de la creación social como para que el sujeto no sea capaz de elegir independientemente su camino, en particular, elegir una alternativa que contradiga la lógica de todo el proceso histórico precedente y, por tanto, no sea capaz de tomar decisiones y elegir acciones vinculadas con ellas que a posteriori pueden ser reconocidas infundadas.

Este "carácter plástico" de la realidad social siempre ha servido y sigue sirviendo de campo nutritivo en que han crecido y crecen incontables variedades del voluntarismo histórico.

Hoy el individuo de la sociedad capitalista industrialmente desarrollada percibe agudamente la contrariedad de la situación en que fue colocado por la historia: en comparación con el pasado se ampliaron inconmensurablemente los límites de dominación de la sociedad sobre la naturaleza, mientras que el propio individuo comenzó a sentir más su dependencia de la sociedad, de la totalidad social, su no libertad, su transformación en objeto de manipulación y violencia que la clase dominante realiza con ayuda de la misma técnica que le permite al individuo dominar la naturaleza. El intento de encontrar salida de esta situación, que para las capas "marginales" adquiere un carácter trágico, se reflejó precisamente en la orientación de la conciencia radi-

cal de izquierda a la violencia absoluta como modo de poner la historia humana en correspondencia con el nivel alcanzado de dominación de la naturaleza y de desarrollo del potencial económico-técnico.

El radical de izquierda supone que si logra realizar una ruptura violenta, no basada en las premisas materiales, con las estructuras sociales existentes, mañana podría dirigir la historia por el cauce deseable y formar a su arbitrio el "nuevo y bravo mundo".

Para él sigue siendo un secreto el hecho de que la violencia revolucionaria tiene su justificación histórica únicamente cuando se realiza existiendo las premisas imprescindibles y es necesaria desde el punto de vista de todo el curso precedente de la historia, y que incluso la posibilidad de una ruptura "fácil" con el pasado no garantiza aún la formación igualmente fácil de la historia ulterior, es decir, de las relaciones sociales de nuevo tipo. Esto se refiere tanto más a la violencia que resulta históricamente injustificada. Al fin y al cabo, la historia muestra su "fatal a posteriori" al aventurero social. En la etapa constructiva, que adviene inevitablemente tras la interrupción de la continuidad histórica, la historia le toma la revancha al aventurero social por la violencia que ha cometido con ella. Lo que el aventurero social ha tomado por "plasticidad" de la realidad, es decir, la posibilidad de su modificación y formación arbitrarias, resulta en efecto ni más ni menos que posibilidad de elegir en el marco de la gama dada de posibilidades. Y lo que ha tomado por el crecimiento del grado de "plasticidad" de la realidad, resulta la ampliación de la gama de posibilidades en progresión de una etapa histórica a otra.

Después de una ruptura anticipada, el curso de los acontecimientos puede ser distinto. La rebelión puede agotarse bastante rápidamente, restaurándose el "viejo régimen", con pérdidas mayores o menores para los rebeldes. El movimiento radical de izquierda puede provocar la reacción de las fuerzas de extrema derecha que en circunstancias favorables incluso son capaces de subir al poder. Y por último,

el tercer caso: merced a la existencia de cierta base de masas del movimiento, se logra mantener por un tiempo el poder, pero el sujeto revolucionario deberá de actuar a despecho de sus propias esperanzas y del proyecto creado por su imaginación. Es el mismo caso del que hablara Engels con motivo de la guerra campesina en Alemania: "Lo peor del todo que puede esperar al jefe del partido extremo es la necesidad forzada de poseer el poder cuando el movimiento no haya madurado suficientemente para la dominación de la clase a que representa y para la aplicación de medidas que aseguren esta dominación... El resulta inevitablemente ante un dilema insoluble: lo que él *puede* hacer contradice todas sus intervenciones anteriores, los principios e intereses inmediatos de su partido, mientras que lo que él *debe* hacer es irrealizable. En una palabra, se ve obligado a representar no a su partido ni su clase, sino a la clase para cuya dominación ha madurado ya en el momento dado el movimiento. En provecho del movimiento mismo, él tiene que defender los intereses de la clase que le es ajena, y deshacerse de su clase recurriendo a frases, promesas y aseveraciones de que los intereses de otra clase son sus propios intereses"[30].

Esta situación revela evidentemente la astucia de la plasticidad imaginativa de la realidad social: la historia, al permitir violentarla "injustificadamente", no permite en absoluto cortar el desarrollo de las fuerzas y tendencias que constituyen el mecanismo de su movimiento; tan sólo permite trasladar este desarrollo al nuevo cauce y darle nuevas formas.

El ideólogo radical de izquierda, que razona en el espíritu de la "dialéctica negativa", supone que es posible desembarazarse del viejo régimen en todos sus aspectos con tanta mayor rapidez, cuanto más decididamente se rompen, en el curso de la rebelión, todos los hilos que le vinculan con

---

[30] C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 7, págs. 422-423.

dicho régimen. Pero a menudo el curso efectivo de los acontecimientos resulta diametralmente opuesto.

Cuanto más "radical" es la ruptura anticipada, tanto más probabilidades existen para el retorno del viejo régimen, sólo que en forma distinta. En este caso de nada sirven apelaciones a la moral, a la fundamentación moral de la violencia cometida, puesto que no es la moral abstracta, sino las consecuencias histórico-sociales del acto político realizado las que dictan la sentencia definitiva.

La actitud del marxismo hacia la violencia carece de absolutismo dogmático, tan característico para el utopismo radical de izquierda. El marxismo defiende el enfoque realista de la violencia revolucionaria, pero es un realismo que exige una perfecta dominación de la dialéctica.

El marxista orienta a las masas a la violencia armada únicamente en el caso en que ella es necesaria históricamente desde su punto de vista (como portavoz del punto de vista del partido), es decir, cuando está preparada por todo el curso anterior del desarrollo social.

Con la particularidad de que la necesidad (carácter realista) o la no necesidad (carácter utópico) de una u otra acción social de masas, puede ser revelada tan sólo mediante el análisis concreto que tome en consideración la distribución existente de las fuerzas de clases, las tendencias de su modificación, etc. Si el balance del análisis es la conclusión de que en las condiciones presentes la violencia no puede dar ningún resultado, el marxista debe impedir que las masas empleen la violencia armada, debe hacerlo incluso ante las acusaciones de "dogmatismo" y "apostasía" que no tardará en lanzarle el revolucionario de "izquierda". Se entiende que, al cambiar la situación, el marxista está obligado a tomar en consideración nuevos factores y revisar su anterior evaluación de la utilidad del empleo de la violencia armada.

Pero puede surgir una situación más compleja: las clases (grupos) dominadas se levantan a la lucha, comprendida la armada, en condiciones que, desde el punto de vista del

marxista, no prometen el éxito, y esta lucha no le parece justificada por la lógica de todo el desarrollo social anterior. ¿Cuál es el enfoque que desde el punto de vista del marxismo puede considerarse realista en tales condiciones?

Por lo visto, tampoco en este caso puede haber una receta única, válida para todos los tiempos y pueblos. En ello se manifiesta la actitud hacia la política como arte. Tomando en consideración todos los "en pro" y "en contra", el marxista, si ve en el movimiento naciente el peligro a la existencia misma de las fuerzas revolucionarias, puede tratar de prevenir la acción prematura, cuando no es amplia, no ha abarcado a las masas, no se ha convertido en irreversible.

Pero si el afán espontáneo de las masas de derrocar la dominación capitalista ha desembocado en un amplio movimiento, el marxista lo apoya. En la creación histórica revolucionaria, la última palabra les pertenece, en definitiva, a las propias masas[31], y si su experiencia de vida y las circunstancias en que fueron puestas por las clases dominantes las empujan a aplicar los métodos no pacíficos en la lucha por la liberación, el marxista pasa a ser ineludiblemente participante de este movimiento. El introduce en el movimiento revolucionario espontáneo de masas, elementos de organización y conciencia (el radical de izquierda verá en ello, claro está, ni más ni menos que el intento de "establecer control sobre las masas"), lo cual es necesario para el triunfo del movimiento que posiblemente, según el análisis previo, no tenía probabilidades del éxito. Y esto no es una desviación del realismo, sino manifestación de su complejo

[31] G. Unzueta señala con motivo de la crítica de la posición voluntarista de R. Debray: "Si una forma de violencia responde al nivel revolucionario alcanzado por las masas como resultado de su propia experiencia, del trabajo político revolucionario y de la agudización de las condiciones políticas y económicas de su vida, no puede sernos extraña. Sí, lo es, en cambio, cualquier forma de violencia que nos separe de las masas, que pretenda imponer a éstas, desde fuera, un determinado método de acción" (*Nueva Epoca,* 1967, Nº 17).

carácter contradictorio que distingue la dialéctica marxista de la "operación con los hechos" de positivista vulgar.

La actitud de Marx hacia la Comuna de París nos ofrece un ejemplo de tal enfoque dialéctico de los movimientos de masas. Como se sabe, en vísperas de la insurrección de los comuneros de París, Marx estimaba que en aquellas condiciones, la acción armada del proletariado carecía de perspectivas[32]. Pero si en septiembre de 1870, cuando se podía aún prevenir la "locura", Marx advertía a los trabajadores franceses contra la acción prematura, en abril de 1871, sin traicionar lo más mínimo a su realismo, "al ver el carácter popular y de masas del movimiento, lo trata con la máxima atención de quien participa en los grandes acontecimientos que marcan un paso adelante en el histórico movimiento revolucionario mundial"[33].

La causa del apoyo que Marx prestara a los comuneros parisienses que "asaltaron al cielo", no se debe explicar en manera alguna por el temor del revolucionario de perder "su prestigio", perder su fisonomía a los ojos de los trabajadores, ni por la disposición dimanante de ello de apoyar a todo movimiento de masas. Como se ha señalado, se trata de los movimientos que se desarrollan en el cauce de las tendencias progresistas y merecen apoyo porque, en primer lugar, constituyen la manifestación de la iniciativa histórica de las masas, elemento de la creación histórica[34], que,

[32] "*En septiembre de 1870, medio año antes de la Comuna,* Marx advirtió francamente a los obreros franceses, diciéndoles en su famoso llamamiento de la Internacional que la insurrección sería una *locura*" (V. I. Lenin. *Prefacio a la traducción rusa de las cartas de C. Marx a L. Kugelmann. O. C.*, t. 14, pág. 376).

[33] V. I. Lenin. *Prefacio a la traducción rusa de las cartas de C. Marx a L. Kugelmann. O. C.*, t. 14, pág. 376.

[34] "La clase obrera —leemos en la obra de Marx *La guerra civil en Francia*—, no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple* (por decreto del pueblo). Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico,

además de educar a las propias masas, desbroza el camino para las victorias venideras (incluso en el caso de no vencer ellos mismos) y, en segundo lugar, si no mistificamos la necesidad, es decir, si no abordamos la necesidad histórica desde el punto de vista teleológico, no podemos determinar con toda seguridad las potencias de uno u otro movimiento amplio de masas hasta que se manifiesten en la práctica histórica concreta.

Lenin, al analizar las causas de que Marx apoyase a la Comuna de París escribe: "Marx comprende que los intentos de prever de antemano, *con toda precisión*, las probabilidades de éxito, no serían más que charlatanería o vacua pedantería. Marx pone, *por encima de todo*, el que la clase obrera crea la historia mundial heroicamente, abnegadamente y con iniciativa. Marx consideraba a la historia desde el punto de vista de sus *creadores*, sin tener la posibilidad de prever de antemano, *de un modo infalible*, las probabilidades de éxito. . ."[35]

Lenin llama la atención a la "severa réplica" de Marx a L. Kugelmann quien "respondió a Marx, manifestándole, por lo visto, algunas dudas, haciendo alusiones a lo desesperado de la empresa, al realismo en oposición al romanticismo. . ."[36] La réplica de Marx de la que habla Lenin es bien conocida. "Desde luego —escribía Marx—, sería muy cómodo hacer la historia universal si la lucha se pudiese emprender sólo en condiciones infaliblemente favorables. De otra parte, la historia tendría un carácter muy místico si las "casualidades" no desempeñasen ningún papel. Como

---

tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán completamente las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar salida a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno" (C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 17, pág. 347).

[35] V. I. Lenin. *Prefacio a la traducción rusa de las cartas de C. Marx a L. Kugelmann. O. C.*, t. 14, págs. 378-379.

[36] Ibid., pág. 378.

es natural, las casualidades forman parte del curso general del desarrollo y son compensadas por otras casualidades. Pero la aceleración o la lentitud del desarrollo dependen en grado considerable de estas "casualidades"..."[37]

Marx expone aquí la esencia de una tesis importante de la dialéctica materialista. En la vida social, la necesidad como tendencia, como ley existe en forma lógicamente "depurada", "preparada" tan sólo en la mente del teórico, de modo ideal. En el proceso histórico empírico, cuyos productos finales no pueden preverse ni calcularse de antemano con exactitud matemática, la casualidad constituye la forma de existencia y creación de la necesidad. La casualidad del movimiento de masas surgido espontáneamente no es algo exterior respecto de la historia, sino ella misma es historia, ella misma, como señala Marx, constituye "parte del curso general del desarrollo".

Si se tiene presente, además, que en la historia social, el movimiento social, como fenómeno estructuralmente íntegro, es irrepetible y que, al mismo tiempo, es imposible prever con "exactitud infalible" cuál de los movimientos sociales "casuales" encierra verdaderas potencias revolucionarias, es decir, puede llevar directamente al éxito, es necesario utilizar todo movimiento social progresista, comprendido el "utópico", si es que ha surgido haciéndose irreversible.

La violencia armada puede adquirir el carácter necesario en el curso del propio movimiento de las masas. Antes de la Comuna de París, el triunfo del movimiento de masas, que podía surgir en aquel período, no fue necesario. Al mismo tiempo, la existencia de la Comuna de París no predeterminaba, desde el comienzo mismo, su derrota, pues su consolidación estaba vinculada con el surgimiento de la situación revolucionaria, existiendo en la propia sociedad francesa las premisas objetivas para pasar al nuevo tipo de relaciones sociales. La derrota de la Comuna se hizo inevi-

[37] C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 33, pág. 175.

table, al cometer ella varios grandes errores que hubiera podido evitar.

Por eso, si antes del surgimiento de la Comuna, Marx y Engels estimaban que en aquel período, el empleo de la violencia por el proletariado francés sería erróneo, al contrario, al analizar las causas de la derrota de la Comuna, vieron el error de los comuneros en ser demasiado indecisos e inconsecuentes en la aplicación de la violencia armada. "Por lo visto, los parisienses serán vencidos —escribía Marx a W. Liebknecht el 6 de abril de 1871—. Es su culpa, pero culpa que de hecho procede de su excesiva *honestidad*... Ellos no querían insensatamente comenzar la *guerra civil,* como si Thiers no la comenzara con su intento de desarmar por fuerza la población de París, como si la Asamblea Nacional, convocada tan sólo para resolver la cuestión de la guerra o la paz con los prusianos, no declarase en el acto la guerra a la *república*... Para evitar reproche incluso de la menor intención de tomar el poder ilegítimamente, ellos gastaron valiosos momentos para las elecciones a la Comuna, la organización de las cuales, etc., exigió también cierto tiempo..."[38] Engels compartía este punto de vista, lo cual se puede ver por su carta a C. Terzaghi fechada el 14(15) de enero de 1872: "No conozco cosa más autoritaria que una revolución y creo que cuando se impone la propia voluntad a otros con bombas y con balas de fusil, como ocurre en toda revolución, se comete un acto autoritario. Es precisamente la falta de centralización y de autoridad lo que le ha costado la vida a la Comuna de París. Después de la victoria, haced la autoridad, etc., lo que queráis; pero para la lucha es preciso reunir todas nuestras fuerzas en un solo puño y concentrarlas en el punto mismo de ataque. Y cuando se me habla de la autoridad y de la centralización como de dos cosas condenables en todas las circunstancias posibles, me parece que quienes hablan así o no saben lo

[38] C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 33, págs. 168-169.

que es una revolución, o son revolucionarios sólo de palabra"[39].

La dialéctica del enfoque marxista realista del problema de la aplicación de la violencia revolucionaria consiste, por tanto, en que el político marxista, consciente de toda la plenitud de su responsabilidad histórica, no ocupa en este problema una posición dogmática a priori. Trata de prevenir la violencia que en las condiciones político-sociales concretas no es necesaria. Al mismo tiempo, si las masas se alzan espontáneamente a la lucha, aplicando la violencia armada, a la lucha cuyas formas y dinámica expresan la tendencia del desarrollo histórico en una época concreta, el revolucionario proletario ve su obligación en apoyar este movimiento, tratar de conducirlo a la victoria o, al menos, convertirlo en "punto de crecimiento" de la sucesiva lucha revolucionaria, educar con su ejemplo las masas y prepararlas para nuevas batallas[40]. En este sentido, la Comuna de París constituyó un ejemplo clásico, convirtiéndose en importante etapa de preparación de los posteriores combates revolucionarios del proletariado. "En el movimiento actual todos nosotros vamos a hombros de la Comuna", escribía Lenin pasados más de treinta años desde la insurrección de los comuneros[41]. Al mismo tiempo, la experiencia de la Comuna de París dio a Marx, Engels y Lenin fundamentos

---

[39] Ibid., pág. 317.

[40] "Marx sabía apreciar también el hecho de que hay momentos en la historia en que la lucha desesperada *de las masas,* incluso por una causa sin perspectiva —señalaba Lenin—, *es indispensable* para los fines de la educación ulterior de estas masas y de su preparación para la lucha *siguiente* (V. I. Lenin. *Prefacio a la traducción rusa de las cartas de C. Marx a L. Kugelmann. O. C.*, t. 14, pág. 379). Además, tal lucha tiene no sólo una significación puramente educadora. Los sistemas sociales complejos son gobernados por las leyes de carácter de probabilidad (estadístico), creciendo en este caso las probabilidades de éxito de unos u otros movimientos a tono con el número de intentos.

[41] V. I. Lenin. *Plan de una conferencia sobre la Comuna. O. C.*, t. 9, pág. 330.

históricos para realizar varias e importantes conclusiones teóricas referentes a las leyes del desarrollo social y el proceso revolucionario; en particular, las medidas aplicadas por la Comuna permitieron a los clásicos del marxismo hallar la respuesta a la cuestión de qué es lo que debe sustituir la máquina estatal burguesa destruida por el proletariado.

El enfoque dialéctico marxista del problema del empleo de la violencia revolucionaria y del apoyo a los movimientos anticapitalistas espontáneos, que se orientan a los métodos no pacíficos de lucha, no significa en absoluto que los marxistas respalden la orientación a la violencia armada a que se atiene cualquier movimiento antimperialista espontáneo, que respalden cualquier movimiento de este género. Tanto menos esto significa que los marxistas "empujen" a la lucha armada a las masas de espíritu anticapitalista, cuando éstas no están preparadas para ella ni han madurado aún las condiciones objetivas para la lucha. En ello consiste la diferencia cardinal entre el marxismo y el radicalismo de izquierda.

La actitud de Marx, Engels y Lenin hacia la Comuna de París revela la dialéctica de la actitud marxista hacia la violencia revolucionaria en cuanto a los movimientos que no sólo revestían carácter de masas, principalmente proletario, no sólo testimoniaban el crecimiento de la organización del proletariado y la elevación de su conciencia, sino que aplicaban en el curso de la lucha las medidas (esto se refiere, ante todo, a la destrucción de la máquina estatal) que socavaban el sistema de dictadura de la clase dominante, abrían el camino hacia la conquista del poder por el proletariado y una amplia perspectiva para el desarrollo ulterior del proceso revolucionario.

Por eso sería erróneo (lo hacen algunos historiadores y sociólogos burgueses de izquierda) trazar paralelo entre la insurrección de los comuneros parisienses y el movimiento de las "nuevas izquierdas", ante todo, el movimiento de mayo en Francia.

Los ideólogos y líderes radicales de izquierda (ante todo, Sartre, Con-Bendit y otros), así como sus partidarios, acusaban a los comunistas franceses de no haber alzado, en apoyo a los grupos extremistas del estudiantado y la intelectualidad franceses, a la clase obrera de París y de toda Francia a la "lucha decidida", es decir, de no haberla llamado a la violencia contra el Estado burgués, a la revolución socialista, y de haber perdido así, en fin de cuentas, la "situación revolucionaria".

En efecto, en mayo de 1968, los comunistas franceses no llamaron al proletariado a derrocar el gobierno y realizar la revolución socialista. Sin embargo, los comunistas tenían argumentos de peso para ello, que los ideólogos radicales de izquierda desestiman por completo.

Sin plantearnos el objetivo de hacer un análisis especial de los acontecimientos de mayo, señalemos tan sólo los elementos principales que esclarecen el quid del asunto y, en particular, muestran la diferencia radical entre estos acontecimientos y la Comuna de París.

En primer lugar, el estudiantado que se levantó a la lucha no era una fuerza unida en el aspecto político, social e ideológico. Una de sus partes —el ala extremista que seguía a los ideólogos radicales de izquierda— se orientaba a la aplicación de la violencia armada, mientras que otra no ocupaba al respecto posiciones definidas. El objetivo común —derrocamiento del "establishment"— seguía siendo abstracto, sin cristalizarse en consignas únicas ni programa revolucionario único. En este caso no había ni pizca de orientación hacia un fin único como habían mostrado los comuneros de París.

En segundo lugar, en mayo de 1968, las "nuevas izquierdas", a diferencia de los comuneros y en oposición a lo que dirían después los ideólogos radicales de izquierda, no hicieron tambalear ninguna institución del poder ni llevaron al surgimiento de la situación revolucionaria en el propio París ni, con mayor razón, en las provincias.

En este ambiente, el proletariado de Francia no debería

"continuar" y "consolidar" la obra comenzada por los estudiantes, sino llevar a cabo desde el comienzo hasta el fin todo el trabajo necesario para realizar la revolución. Mas para ello se necesitaban condiciones tales como la disposición de las masas trabajadoras de alzarse a la lucha decidida por el derrocamiento del poder y la existencia de las premisas objetivas para el éxito de esta lucha, es decir, se necesitaba una crisis, la incapacidad del Estado burgués de defender y salvaguardar el "establishment", como ha ocurrido en todas las revoluciones victoriosas. Pero en mayo de 1968 no se dio tal situación. Como demostraron los comunistas franceses en su análisis de los acontecimientos de mayo, las afirmaciones de los radicales de izquierda de que el ejército estaba dispuesto a apoyar a los rebeldes, y el cuerpo policíaco estaba debilitado por la lucha con los estudiantes, en una palabra, de que el poder "estaba tirado en el camino" y se podía tomarlo, no tienen nada de común con la situación real tanto en París como en todo el territorio de Francia[42].

[42] Véase, en particular, los documentos del pleno de julio (1968) del CC del PCF, así como los libros de Waldeck Rochet (*Artículos y discursos escogidos*, ed. en ruso, págs. 365-411) y René Andrieu (*Les communistes et la revolution*, P., 1968). A propósito, cuando un corresponsal del semanario burgués de izquierda *Le Nouvel Observateur* hizo a René Andrieu una pregunta directa: "¿Es verdad que durante los acontecimientos de mayo entre ustedes no se pensó realmente en que el poder era de nadie y se podía tomarlo en sus manos?", Andrieu, expresando el criterio del Partido Comunista Francés, contestó con una negativa categórica: "Nosotros no pensamos que había cierto período de vacancia de poder. Estimo que pensar así sería un craso error. Yo pensé por un momento, que podía aparecer otra solución, pero una solución burguesa, la solución atlántica. . . Se podría pensar que De Gaulle tendría que partir, pero considero que es una ilusión inmensa pensar que si él hubiera partido, la gran burguesía no habría llenado el vacío formado. El temor a la guerra civil, a los excesos de elementos izquierdistas y a las huelgas lanzó a los brazos del "padre" a una parte de las capas medias, e incluso de la clase obrera, esa parte que teme grandes conmociones. Por eso, decir que estaba presente una situación revolucionaria significa suponer que una pequeña minoría puede hacer la revolución" (*Le Nouvel Observateur*, 22.IX.1968).

Orientar al proletariado a la aplicación de la violencia en tales condiciones significaría "imponerle" las formas de acción revolucionaria que, sin tener alguna perspectiva real, no encontrarían un apoyo masivo.

Los comunistas siempre consideran su deber, librar una lucha irreconciliable contra el revolucionarismo pequeñoburgués y proteger al partido de la participación en las aventuras izquierdistas. Hoy, esta tarea se hace más actual aún que ayer. Claro que la revolución no puede excluir por completo cierto riesgo, pero la medida del riesgo no puede dejar de corregirse con la medida de la amenaza de la pérdida de las conquistas reales arrancadas a la burguesía por las generaciones anteriores de la clase obrera. Es más, en las condiciones actuales, cuando los cambios políticos radicales en uno u otro país (o región) resultan un factor de peso en la confrontación de los dos sistemas mundiales, acrece la medida de la responsabilidad histórica de cada destacamento nacional de los comunistas, pues, al determinar su línea de conducta política (sobre todo en las situaciones críticas), estos destacamentos ponen en el platillo de la balanza de la historia las conquistas de todo el movimiento comunista internacional.

En las concepciones radicales de izquierda de la violencia, halla expresión uno de los rasgos característicos de la conciencia política de las "nuevas izquierdas", esto es, el romanticismo revolucionario y el utopismo típico en general de los movimientos anticapitalistas no proletarios, ante todo de los que están integrados principalmente por la juventud.

Es un fenómeno contradictorio, una aleación de la honestidad revolucionaria y el aventurerismo, de la abnegación heroica y la inexperiencia política, del afán sincero de suprimir en el acto la opresión social y nacional y la actitud nihilista hacia la inmensa experiencia política del proletariado, de la seguridad de que el revolucionario es capaz de "mover cielo y tierra" y la falta de deseo de llevar a cabo un largo trabajo revolucionario "auxiliar" de cada día.

Ello determina la actitud de los marxistas hacia este fenómeno. Como tal, es absolutamente inservible en calidad de estrategia y táctica del partido revolucionario, pero tiene importante elemento del clima moral en que maduran las fuerzas anticonformistas y, en cierto sentido, constituye la etapa inicial que en su tiempo atravesaron muchos de los que posteriormente, al superar sus errores anteriores, se han colocado en las posiciones revolucionarias de la clase obrera, combinando el sublime ímpetu moral y la fe en la capacidad del hombre de "crear milagros" con la aptitud de valorar serenamente el ambiente y llevar a cabo un tenaz trabajo diario. "...Se entiende —decía Lenin en una charla con J. Frees—, que no podemos pasarnos sin el romanticismo. Es mejor su exceso que su falta. Siempre hemos simpatizado con los románticos revolucionarios, incluso cuando no estábamos de acuerdo con ellos. Por ejemplo, siempre nos hemos abstenido del terror individual. Pero siempre hemos expresado nuestra admiración por la valentía personal de los terroristas y su disposición de sacrificarse"[43]. Simpatizando con los románticos revolucionarios, el revolucionario proletario, marxista, a la vez, dista mucho de ser rebelde, de levantarse "bajo la influencia del momento" a una lucha no preparada. El revolucionario proletario actúa sincronizando su lucha con las tendencias que se gestan en la historia social. Su consigna no es rebelión, sino revolución social.

[43] *Recopilación leninista,* T. XXXVII, Moscú, 1970, pág. 212.

Capítulo VI

EL "NUEVO MUNDO", EL "NUEVO HOMBRE"

1. IMAGEN DEL MUNDO "FELIZ"

¿Cómo se imaginaban las "nuevas izquierdas" y sus ideólogos el nuevo mundo, naciente de la negación del mundo de la represión total? Como es sabido, la mayoría de ellos declaraba su actitud crítica hacia el socialismo real, por cuanto, desde su punto de vista, el "burocratismo staliniano" había desviado a la sociedad soviética del socialismo "ideal" e incluso ahora, bajo influencia del poderío global del capitalismo corporativo, "el socialismo, en su desarrollo, continúa desviándose de sus auténticos objetivos, mientras que la coexistencia competitiva con el Occidente genera valores y aspiraciones para los que sirve de modelo el standard de vida norteamericano"[1].

Hay que decir que la inmensa mayoría de los radicales de izquierda conoce mal la verdadera situación en los países socialistas y el énfasis de su crítica está determinado,

[1] H. Marcuse. *An Essay on Liberation,* p. VII.

en lo fundamental, por los principios generales de la actitud radical-negativa en relación a las sociedades existentes.

Si Marx "plantea la cuestión del comunismo como el naturalista plantearía, por ejemplo, la del desarrollo de una nueva especie biológica, sabiendo que ha surgido de tal y tal modo y se modifica en tal y tal dirección determinada"[2], Marcuse y otras "nuevas izquierdas", por el contrario, enfocan el socialismo no como historiadores y sociólogos, sino como filósofos y moralistas, que piensan con las categorías polares del "bien" y el "mal" o como peregrinos extenuados que buscan el oasis de la libertad absoluta en el desierto de la enajenación, o, más bien, como los unos y los otros simultáneamente. Tanto en su apreciación de las sociedades socialistas existentes, como en sus razonamientos acerca del "socialismo auténtico", ellos se guían por los postulados de la "dialéctica negativa" y el principio de la "Gran Negativa", haciendo hincapié exclusivamente en la ruptura de la sociedad socialista con las etapas precedentes de la historia social[3] y no teniendo en consideración (consciente o inconscientemente) que el socialismo en su encarnación concreta no sólo rompe con la historia precedente sino que también es su continuación, nace de ella, y muchos de sus rasgos son determinados por ella, que la susodicha "desviación" del socialismo no es otra cosa que el resultado de la acción de las ilusiones utópicas de las capas no proletarias que se incorporan a la revolución.

Como consecuencia de tal enfoque, la "autenticidad" del socialismo es medida por el radical de izquierda por el grado de contraste entre la sociedad socialista en cuestión y la sociedad capitalista industrialmente desarrollada, y las aspi-

---

[2] V. I. Lenin. *El Estado y la revolución, O. C.*, ed. en ruso, t. 33, pág. 85.

[3] El reino de la libertad "no es el reino del presente: él requiere, asimismo, la liberación de las libertades del régimen explotador, liberación que debe ser precedida de la construcción de la sociedad libre, y que hace necesaria la ruptura histórica con el pasado y el presente" (H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. VIII).

raciones y tendencias socialistas resultan antípodas a las aspiraciones y tendencias existentes en la sociedad capitalista, pues esta última es "unidimensional".

Tal vez tenga razón Carl Landauer cuando dice que al rechazar el capitalismo y el socialismo, las "nuevas izquierdas", al mismo tiempo, "no tienen ni utopías ni la filosofía del determinismo"[4].

"La utopía en que pueden basarse dichas acciones —explica su conclusión Landauer—, deben ser más que una simple enumeración de las normas éticas predilectas de los autores. Los esfuerzos deben ser encauzados en demostrar cómo los elementos de la sociedad deseada pueden ser puestos en consonancia unos con otros, cómo pueden complementarse entre sí y proporcionar a la gente la posibilidad de corresponder a las exigencias de la vida"[5].

En efecto, en las "nuevas izquierdas" y sus ideólogos no encontramos proyectos acabados de la nueva sociedad que formen un sistema íntegro de ideales intercoordinados y den una noción cabal de sus instituciones y valores. Los radicales de izquierda contemporáneos no elaboraron utopías sociales independientes y originales a la manera de R. Owen, Ch. Fourier o E. Bellami, es decir, utopías-proyectos que no sólo delinearon los contornos precisos de la sociedad futura, sino, también, todos sus detalles, y que sólo restaría plasmarlos como predestinación divina.

Para ello, empero, existían sus motivos. Como testimonia la historia, en las primeras etapas de su desarrollo, los movimientos utópicos de masas raras veces crean utopías-proyectos independientes. La mayoría de los participantes de estos movimientos, claro está, tiene sus propias nociones —a menudo dispares— de la sociedad "feliz" y los principios "perfectos" de convivencia humana. Pero estas nociones no nacen tanto en el seno del movimiento de protesta, cuanto son traídas al mismo por sus participantes directos

[4] C. Landauer. *The Student Revolt. "Yale Review"*, New Haven, 1970-1971, vol. 60, N° 2, p. 176.

[5] Ibid.

cuya conciencia se formó espontáneamente a base de las utopías sociales existentes, las leyendas populares y los mitos sobre el "siglo de oro". Sólo después, cuando surge la necesidad de racionalizar los motivos y las nociones espontáneamente creadas sobre los fines del movimiento, cuando éste inicia la fase de su autoconocimiento, la experiencia acumulada por él se cristaliza en nuevos mitos, leyendas y utopías.

El movimiento de las "nuevas izquierdas" no fue en este sentido una excepción. Los jóvenes intelectuales y estudiantes que, tal vez, recién iniciaban el camino de la rebelión, embriagados por el contacto con la realidad social viva, no estaban como para componer utopías-proyectos detalladamente elaboradas. En cuanto a los pastores de las "nuevas izquierdas", éstos, más duchos en política y filosofía, sabia y conscientemente renunciaban a fabricar tales proyectos, no sólo porque, igual que los miembros de filas del movimiento de protesta, no tenían una idea bien definida de la "sociedad auténticamente humana", sino también por motivos de carácter exclusivamente teórico. Aquí se dejaba sentir la vieja formación existencialista, inherente a muchos de ellos: los preceptores ideológicos de las "nuevas izquierdas" orientaban al rebelde de masas hacia acciones no reflexivas, viendo en la reflexión teórica un freno a la práctica político-social viva, el aherrojamiento de la libertad, una barrera en el camino de la autoexpresión espontánea que crea la iniciativa. Además, los principios de la "dialéctica negativa", que desempeñaban el papel de imperativo metodológico, exigían abstenerse, en lo posible, a la construcción de utopías. "De nosotros —explicaba su posición Marcuse—, todavía quieren que propongamos una "alternativa concreta" ". Esta exigencia carece de sentido si esperan de nosotros esquemas de determinadas instituciones y relaciones que sean instituciones y relaciones de la nueva sociedad, pues ellos no pueden ser determinados a priori, sino que se formarán a base de errores y sinsabores como se forma la nueva sociedad. "Si pudiéramos formular ya hoy —continúa Marcuse—, una noción concreta de la alternativa, ésta no sería una

noción concreta, ya que las posibilidades de la nueva sociedad son bastante "abstractas", es decir, están alejadas del mundo existente y son bastante incompatibles con él como para intentar verlas con los ojos de este mundo"[6].

La negación consciente a la construcción de utopías sociales podría inscribirse en el haber de los ideólogos radicales de izquierda, una vez que prevenía contra la huera protectomanía y en este sentido se asemejaba a la tradición marxista del enfoque del futuro[7]. En efecto, la alternativa social concreta, como ya dijimos, no puede surgir fuera de la práctica político-social viva y ser simplemente "descubierta" como algo revelado de golpe y por entero a la especulación de la conciencia imaginante. Pero, al abstenerse a la fabricación de utopías, los ideólogos de las "nuevas izquierdas" partían de principios distintos de los marxistas, a saber, de los principios de la "dialéctica negativa", que orienta hacia la ruptura arbitraria del continuo social-temporario, lo que, en definidas cuentas, los hacía indefectiblemente utopistas.

Pues por más resueltamente que se negaran a fabricar utopías los miembros de filas del movimiento de protesta y sus preceptores ideológicos, a ellos les era inherente la necesidad natural de la conciencia consuetudinaria y teórica de echar una mirada al día de mañana, y ellos, claro está, tenían determinadas nociones acerca del futuro. Pero su imaginación estaba orientada no hacia la sociedad que nace realmente de la existente, no hacia la sociedad ideal (y en este sentido estrecho "utópica"), construida por la razón para las futuras generaciones, resplandeciente con la luz fría

---

[6] Esta posición era compartida por muchos filósofos, sociólogos e históricos conceptuados como ideólogos y "compañeros de viaje" de las "nuevas izquierdas", entre ellos J. P. Sartre, T. Adorno, y de los representantes de la "segunda generación", por T. Roszak.

[7] "En Marx —señalaba V. I. Lenin—, no encontramos el más leve intento de fabricar utopías, de hacer conjeturas vanas respecto a cosas que no es posible conocer" (V. I. Lenin. *El Estado y la revolución. O. C.*, t. 33, pág. 85).

de la perfección, sino hacia la sociedad "libre" y "feliz", en la que las "nuevas izquierdas" querían vivir ellas mismas ya hoy[8].

La forma específica en que los radicales de izquierda expresaban sus nociones acerca de la sociedad "feliz" consistía en que dando prioridad a la acción directa ante la teoría ellos encarnaban estas nociones, ante todo, en la misma práctica social de protesta, en las formas de conducta propia, con las que querían demostrar no sólo su oposición al "establishment", sino, también, su propia visión de la sociedad libre y el hombre libre. En todo caso, entre cierta parte de las "nuevas izquierdas" se percibía nítidamente la tendencia a la creación, dentro de la sociedad burguesa existente, de un mundo "insular" paralelo, con sus principios, normas, lengua, símbolos, objetivos, que no sólo no estuvieran vinculados con los principios, normas, etc., del mundo existente, sino que fueran su total contrariedad.

Los más consecuentes en este sentido fueron, sin duda, los "hippies", mientras no se vieron corrompidos y resultaron objeto de publicidad comercial y lucro. Los "hippies" no escaparon simplemente del mundo existente de represión y consumismo, sino que escaparon a un país distinto, creado por ellos mismos, a un "país de las maravillas", a un país sin coerción y sumisión, sin culto del consumo y el dinero, a un país de libre expresión de la sensualidad. Los "hippies" no pretendían a llamarse "nuevos revolucionarios" y, hablando en rigor, no tenían relación directa con las "nuevas izquierdas". Mas, por el tipo de conciencia y conducta estos dos grupos se hallaban muy próximos. Tal es así que muchas "nue-

---

[8] Este aspecto de las aspiraciones de las "nuevas izquierdas" no pasó desapercibido por los observadores burgueses. "Los románticos norteamericanos de los años 60 —escribe la revista *Times* sobre las "nuevas izquierdas" de los EE.UU.—, compartían con sus precursores el anhelo de profundos, aunque no especificados, cambios, que renovarían a la humanidad. Los nuevos románticos despreciaban las reformas graduales, querían la libertad inmediata, la paz inmediata, la utopía inmediata" (*Times*, 19. XII. 1969).

vas izquierdas" efectuaban tentativas espontáneas de crear —aunque sea temporalmente— islas del futuro en el presente[9].

Los experimentos para crear las "islas" del mundo futuro anidadas en las grietas del monolito en desmoronamiento de la sociedad "integrada" eran de por sí, claro está, poco prometedores, en el plano de una amplia perspectiva de transformación radical social de la sociedad capitalista como sistema íntegro, y daban exiguo fundamento para esperanzas revolucionarias[10]. Pero la raíz del utopismo práctico de los experimentadores radicales de izquierda no estaba incluso aquí: ¿si el futuro nace del presente y no de golpe, por qué entonces no comenzar a forjar ya hoy el futuro que queremos? Pero aquí surge, inevitablemente, la cuestión de cómo es comprendida la relación entre el futuro y el presente, así como entre el presente y el pasado. En esto reside, precisamente, la raíz del mal, aquí es donde se manifiesta por entero el utopismo de las "nuevas izquierdas". Al tratar de crear mediante la práctica real de protesta, las instituciones y relaciones "no represivas", las "nuevas izquierdas" (o, por lo menos, sus líderes) actuaban —en parte espontáneamente, en parte conscientemente— en el espíritu de los principios metodológicos proclamados por los ideólogos radicales de izquierda, que si no condenaban los experimentos sociales

[9] Esto halló su expresión en las tentativas de crear las llamadas "comunas", entre las cuales había comunas del tipo de los poblados creados en el siglo XIX por los socialistas utopistas, y las comunas sucedáneas, que reproducían al estilo occidental los experimentos maoístas "comunistas".

[10] Algunos ideólogos burgueses de izquierda enfocan este problema de otro modo. "Ya se pone en claro, por lo menos en rasgos generales —escribe T. Roszak en su último libro—, a qué clase de sociedad tienden las personas liberadas del poder del Principio Real urbanístico-industrial. Podemos ver a la alternativa posindustrial que nace de miles de frágiles experimentos realizados en toda América y Europa Occidental por quienes son jóvenes y por quienes no lo son: comunas rurales y urbanas; primitivismo consciente; creación de nuevos "homesteads"; familias numerosas; escuelas libres; cooperativas artesanas; uniones de desarrollo comunal.

realizados por los participantes de masas del movimiento de protesta al fracaso total, en todo caso reducían bruscamente su efecto revolucionario. Estos principios eran: creación del futuro mediante la negación total del presente; orientación hacia el utopismo como imperativo de la vida; identificación del medio con el objetivo; orientación hacia la espontaneidad como única forma no represiva de creación social productiva. Esto era precisamente hacia lo que orientaba Marcuse, quien afirmaba que la creación de la sociedad libre "implica la negación de las políticas de reconstrucción, cuán revolucionarias no fueran, que deben perpetuar (o introducir) los modelos de las sociedades no libres y sus necesidades"[11]. Deben ser creadas —opina Marcuse—, "otras necesidades humanas y otras relaciones humanas en el proceso de formación y satisfacción de esas necesidades... Y este objetivo debe hallar realmente expresión en los medios de su consecución, es decir, en la estrategia de quienes en los marcos de la sociedad existente, trabajan en aras de la nueva sociedad. Si las relaciones de producción socialistas deben representar un nuevo modo de vida, una nueva forma de vida, entonces su cualidad existencial se debe ver, anticipada y demostrada, en la lucha por su consecución"[12].

"Anticipada y demostrada" ...Pero, lo que "demostraban" las utopías prácticas radicales de izquierda era no tanto la "anticipación" del futuro, la apertura de nuevos horizontes sociales, cuanto la reacción negativa al presente. La pretensión de mostrar al mundo el día de mañana resultaba inconsistente, pues el mundo "feliz" no era el mundo futuro sino el *anti-mundo*. Si los cuadros del anti-mundo podían ejercer, en una determinada parte de la sociedad —bastante reducida—, una influencia análoga al efecto de la chocoterapia, obligar a la "caña pensante" a meditar sobre la vida y, tal vez, impulsar a la acción, para la amplia masa, directamente incorporada al proceso de la producción mate-

[11] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. 87.
[12] Ibid., p. 88.

rial, rígidamente insertada en el marco de la vida consuetudinaria, los experimentos radicales de izquierda no proporcionaban la "salida" al futuro.

Tampoco daban esa "salida" las utopías-orientaciones, formuladas por los teóricos radicales de izquierda, utopías que revelaban los principios de organización y funcionamiento de la sociedad "libre" y justificaban teóricamente las esperanzas y expectativas de las masas participantes en el movimiento de protesta.

¿Qué principios eran estos? "La idea sobre las instituciones de liberación primarias, iniciales —escribe Marcuse poco después de los sucesos de mayo de 1968—, es bastante conocida y concreta: propiedad colectiva, control colectivo y planificación de los medios de producción y distribución[13]. Pero esto no es más que la "premisa de transformación de la cantidad en calidad". La "calidad" aparece menos concreta, mas también ella es susceptible a cierta definición: "...el desarrollo podría conducir hacia la formación de la cultura sensual... La producción obtendría una nueva dirección, que rompería con todo el racionalismo del Principio de Ejecución; el trabajo socialmente necesario estaría enfilado a crear un medio estético y no represivo, a plantar parques y jardines y no a construir carreteras y aparcaderos, a crear zonas de retraimiento[14] y no de diversión masiva y relajación..."[15] Esto "significaría la promoción a primer plano del Principio Estético como forma de Principio de la Realidad..., el movimiento progresivo hacia una fase de la civilización en la que el hombre supiera preguntar para quién o para qué había creado su sociedad; hacia tal fase cuando él interrumpiera o, tal vez, cesara por completo su lucha constante por la existencia en amplia

---

[13] Ibid., p. 87.

[14] H. Marcuse se refiere aquí a las "zonas" donde el hombre podría, durante cierto tiempo, "apartarse", "aislarse" del mundo civilizado, quedarse consigo mismo, con la naturaleza, y donde el descanso no estaría "organizado".

[15] Ibid., pp. 89-90.

escala, viera a lo que había alcanzado durante centurias de sufrimientos y hecatombes y resolviera que eso era bastante, que había llegado la hora de disfrutar lo que poseía y que podía ser reproducido y perfeccionado con el mínimo de trabajo enajenado..."[16]

El esquema marcuseano, claro está, expresaba en no poco grado el estado de ánimo de su autor, que añoraba la tierra de promisión, cuyas veras no pudiera alcanzar en decenios de búsquedas. Pero aquí tenemos otro esquema —ya más concreto— trazado por Theodore Roszak, del futuro anhelado. Roszak se niega a fabricar utopías, pero, al mismo tiempo, reconoce que en lo recóndito de su conciencia nacen, como dice, algo más que ideas meramente utópicas sobre el mundo, que, en su opinión, se encuentra al borde del desierto urbanístico-industrial.

Son ideas sobre la conjugación proporcional del trabajo artesano, los medios técnicos auxiliares, y, claro está, la industria pesada; sobre el renacimiento del trabajo como actividad autodeterminada, libre de explotación, y como medio de crecimiento espiritual; sobre la nueva economía, creada sobre la base de la afinidad, la amistad y la colaboración; sobre la regionalización y el control popular del transporte y los medios de comunicación masiva; sobre los servicios públicos no burocratizados, creados y administrados por los mismos usuarios; sobre la coordinación, en escala de toda la sociedad, de las empresas industriales y las cooperativas de producción que se encuentran bajo control obrero; sobre las uniones de crédito y seguro mutuo como alternativa a los grandes bancos y compañías de seguro[17], y, también, sobre la "desurbanización y la rehabilitación de la vida rural", sobre la "instrucción no obligatoria a través del sistema de escuelas libres", etc.

Esta es la tierra de promisión con la que los radicales de izquierda quisieran hacer feliz a la humanidad: la libe-

---

[16] Ibid., p. 90.
[17] Véase Theodore Roszak. *Where the Wasteland Ends.*

ración del hombre de trabajo y la conversión de este último en un "juego"; la descentralización de la dirección; la rehabilitación de la sensualidad. En una palabra, el resurgimiento de muchos ideales que por tradición promulgaban el socialismo utópico y el anarquismo. Esto, claro está, no da aún fundamento para afirmar que hoy se opera el resurgimiento del socialismo utópico del siglo XX. Aquí ocurre más bien otra cosa: nace una forma nueva, moderna, de socialismo utópico, que lleva la impronta del siglo XX y expresa las contradicciones existenciales y las ilusiones de las masas no proletarias de trabajadores que hoy se incorporan al proceso revolucionario mundial, ilusiones estrechamente vinculadas con los rasgos concretos de la sociedad "comunista".

Las "nuevas izquierdas" y sus ideólogos, claro está, comprendían que la violencia política, incluso si de súbito condujera al éxito, aún no daría a la humanidad el mundo libre y feliz que añoraban. Tanto más que el simple individuo de la sociedad capitalista industrialmente desarrollada está corrompido, como afirmaban, por esta sociedad, y se siente "feliz" en ella. Se planteaba, por consiguiente, el problema de la transformación del mismo sujeto de las reestructuraciones, de la formación del "nuevo hombre".

Las obras de todos los ideólogos radicales de izquierda están impregnadas del énfasis de la creación del "nuevo hombre". "Educar al nuevo hombre, ahora todo reside en esto —dice Marcuse—. No porque precisamente a mí se me ocurriera esta idea, sino porque el desarrollo de la sociedad industrial contemporánea ha alcanzado tal nivel cuando ese nuevo hombre no sólo es posible, sino también necesario"...[18] A crear un "nuevo hombre" también exhortaba Frantz Fanon. Los ideólogos radicales de izquierda vinculan, precisamente, con la educación del "nuevo hombre" la creación del "auténtico socialismo"[19].

---

[18] *Der Spiegel*, 21.VIII.1967.

[19] Cabe señalar que la "creación del nuevo hombre", uno de los lemas fundamentales del maoísmo, y el interés de las "nuezas izquier-

Aquí se trata de dirigir la "violencia revolucionaria" no sólo hacia afuera —hacia el "establishment"— sino también hacia adentro del mismo movimiento de protesta, de ocuparse de la autocrítica intelectual, de la autoeducación, de "exprimirse" gota a gota lo que se tiene de esclavo y al convertirse en portador de la nueva conciencia lanzarse del oasis de libertad creado a la conquista del "desierto urbanístico-industrial", utilizando las palabras de Roszak.

La tendencia a la interiorización de la violencia se intensificó notablemente en el campo de las "nuevas izquierdas" a fines de los años 60—comienzos de los años 70, cuando para muchas de ellas se puso en claro que la táctica de las acciones violentas, como forma de lucha política, no reporta el resultado anhelado y no es apoyada por la mayoría de los trabajadores. En estas condiciones, el encauzamiento de la violencia hacia sí, la orientación hacia la creación de los oasis de "contra cultura" como terreno nutritivo para la formación del "nuevo hombre", se convierte en determinante en la actividad de una parte considerable de las "nuevas izquierdas".

2. EL INDIVIDUO, LA ORGANIZACION Y LA SOCIEDAD

La idea de la formación del "nuevo hombre", expresa en las obras de los ideólogos radicales de izquierda y en las consignas de los participantes de los movimientos de protesta, no era de forma alguna una ficción especulativa. Esta idea nació como reacción a la creciente contradicción entre las exigencias planteadas por la revolución tecnocientífica al hombre y las posibilidades ofrecidas por ella al mismo,

das" por la China se debieron, no en última instancia, a que los radicales de izquierda occidentales consideraban que los movimientos político-sociales organizados por los maoístas, entre ellos la "revolución cultural", "tenían por objetivo crear a un nuevo hombre para la nueva sociedad humana" (*Konkret,* 1968, V., S. 22).

por un lado, y los métodos y límites de cumplimiento de esas exigencias y posibilidades en los marcos del capitalismo, por otro. "La revolución tecnocientífica contemporánea trae consigo dos nuevos fenómenos al desarrollo de la sociedad: los descubrimientos científicos y su aplicación, que producen cambios técnicos, orgánicos y cualitativos, ponen toda la vida de la gente sobre un terreno dinámico; al mismo tiempo, toda la esfera de la vida del hombre se incorpora gradualmente al movimiento de la civilización en calidad de su nuevo factor dinámico"[20].

En efecto, la civilización industrial se basó en la reproducción de la mano de obra existente y necesitó modificar poco al mismo trabajador, mientras que la civilización técnica y la vida cotidiana, que cambia junto con ella y se satura cada vez más de técnica, requieren del hombre una nueva visión y audición, una nueva sensualidad y reflexión, la modificación de la estructura de instintos y reacciones históricamente formada. Paralelamente a estas exigencias, el crecimiento del tiempo libre abre posibilidades para la elevación cada vez mayor del hombre sobre su propia actividad, para el desarrollo de sus fuerzas esenciales, es decir, para el autodesarrollo del hombre como objetivo en sí.

La cuestión estriba ahora en la dirección que seguirá la transformación de la sensibilidad y la reflexión, transformación que es dictada por la dinámica de la civilización técnica.

Por cuanto la interrelación entre el desarrollo del hombre y el desarrollo de la sociedad se hace cada vez más estrecha, la dirección del desarrollo de la sensibilidad y la reflexión constituye un importante factor de estabilidad de la universalidad social existente. Surge la necesidad de regular este desarrollo, no sólo mediante palancas económicas, sino también —por cuanto crece el tiempo libre y la correlación entre la vida "social" y "privada" cambia a

---

[20] Radován Rijta. *La revolución tecnocientífica y el desarrollo del hombre. "Voprosi filosofii"*, 1970, Nº 1, pág. 69.

favor de la última— mediante la influencia directa en la conciencia, en la psiquis, con ayuda de reguladores capaces de garantizar el "empalme" social.

Empero, las exigencias planteadas al hombre por la civilización técnica y las posibilidades ante él abiertas se plasman en formas y métodos diametralmente distintos según el carácter de las relaciones sociales en cuyos marcos se desarrolla hoy esa civilización.

El capitalismo monopolista de Estado resuelve la tarea de "transformar" al hombre desde posiciones utilitarias, enfiladas a garantizar el funcionamiento óptimo del régimen existente y del mecanismo de obtención de lucros. El trata de crear al hombre deformado, "unidimensional", al hombre-función. La transformación de la psiquis y la conciencia del hombre, al igual que de su sensualidad, se realiza en el sentido de la conversión del hombre en individuo automatizado con sensualidad y reflexión apologéticamente orientadas. Los reguladores de la sensualidad y la reflexión se separan del individuo y se "sacan" afuera: al darle sentido a su actividad, al plantearse los objetivos, al describir y valorar sus actos, el individuo se dirige no a sí mismo, sino que "echa una moneda" en la máquina automática, que le suministra la respuesta lista, standard, la cual, no obstante, es interpretada por el mismo individuo y por los circundantes como su autoexpresión adecuada. La sensualidad y la reflexión de este individuo es la sensualidad y la reflexión de la universalidad, indiferente al individuo.

Los ideólogos radicales de izquierda constatan, precisamente, esta deformación utilitaria del hombre: "la llamada economía consumista y la política del capitalismo corporativo crearon la segunda naturaleza del hombre, que lo ata con la lujuria y la agresividad a la forma mercantil"[21]. ¿Es posible impedir esta deformación? "¿Es posible tal cambio de la "naturaleza" del hombre? Considero que sí, pues el pro-

[21] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. XI.

greso técnico alcanzó tal fase en que la realidad ya no debe determinarse más con la competición extenuante por la supervivencia social y el progreso"[22].

Empero, los radicales de izquierda, al reconocer la posibilidad de crear al hombre con una sensualidad y reflexión diametralmente distintas, parten no de la historia social real, sino de sus propias construcciones especulativas y utópicas, que tienen un carácter a todas luces funcional. El "nuevo hombre" de los ideólogos de izquierda no es de modo alguno el hombre que nace de la evolución de la historia, sino el hombre que necesitan hoy no tanto como objetivo en sí cuanto como medio para alcanzar los fines por ellos propuestos.

Marcuse construye la imagen del "nuevo hombre" conforme al principio de la "Gran Negativa": El "nuevo hombre" debe ser el contraste total del hombre real de los años 60 del siglo XX, tanto por la estructura de su sensualidad y reflexión como por la estructura de las necesidades. Será un hombre, que hablará una lengua distinta, gesticulará de otro modo, se subordinará a otros impulsos, liberado de las necesidades represivas; un hombre que no soportará orgánicamente la crueldad, la violencia, la brutalidad; un hombre humano, blando, sensitivo[23].

No es difícil ver que este "nuevo hombre" abstracto es una especie de antípoda del actual —también abstracto— depravado hasta los huesos, como lo presentan Marcuse y otros ideólogos radicales de izquierda. Este "nuevo hombre", engendrado por la conciencia indignada, es muy parecido al intelectual refinado ideal, al caballero romántico que lanza un reto al mundo sumido en el pecado. No es de asombrar que este hombre sólo pudiera nacer del "reto".

La noción marcuseana del socialismo se basa en la idea del cambio de la "naturaleza biológica"[24] del hombre como

[22] Ibid., p. V.

[23] Ibid., pp. 21-22.

[24] "El término "biológico", "biología" —explica Marcuse—, lo empleo no en el sentido de disciplina científica sino para designar el

condición previa imprescindible para la formación del "nuevo hombre". Partiendo de la tesis freudiana acerca del papel determinante de lo inconsciente en la conducta social[25], Marcuse busca el principio de la reproducción de la moral burguesa y de todo el sistema de orientaciones sociales del individuo en la estructura de su psiquis y de las necesidades en ella fijadas, formadas por la sociedad capitalista. "La cuestión estriba hoy en el carácter de las mismas necesidades: no en cómo el individuo puede satisfacerlas sin perjudicar a los demás sino, más bien, en cómo

---

proceso y el grado de conversión de las inclinaciones, los modelos de conducta y las aspiraciones en necesidad vital, cuya insatisfacción causa la desfunción del organismo... Si consideramos biológicas las necesidades que deben ser satisfechas obligatoriamente y para las cuales no se puede hallar sustitutos adecuados, ciertas necesidades culturales pueden "entrar" en la biología del hombre. Por consiguiente, podemos hablar, por ejemplo, de la necesidad biológica de libertad o de que algunas necesidades estéticas radican en la estructura orgánica del hombre, en su "naturaleza" o, para ser más exactos, en su "segunda naturaleza". Esta utilización del término "biológico" no presupone las necesidades fisiológicas (H. Marcuse. *An Essay on Liberation,* p. X).

[25] Cabe subrayar la actitud contradictoria de Marcuse en relación a Freud. Esto se manifiesta, en particular, en que Marcuse diverge de Freud, como él mismo señala en la siguiente cuestión. A diferencia del creador del psicoanálisis y de sus continuadores, que parten del valor universal del "principio de la realidad", es decir, de la idea de que la liberación de los instintos (y, por consiguiente, la liberación "total") desmoronaría a la misma civilización, por cuanto ésta se mantiene sólo mediante la renuncia y el trabajo, en otras palabras, mediante la utilización represiva de la energía instintiva, Marcuse estima que el "principio de la realidad" establecido tiene un carácter específicamente histórico. Esto significa que se puede poner coto a la utilización represiva de los instintos, "suprimir" el control represivo impuesto por la civilización sin destruir, al hacerlo, la misma civilización, sin condenar al hombre a la existencia "sin trabajo" y "sin orden", amenazante con el "retorno a la naturaleza, sino creando una nueva civilización no represiva. Esto se puede hacer, estima Marcuse, conciliando de algún modo la moral y la sensualidad. Aquí le viene en ayuda la "medición estética", pues ella abre camino —ahora Marcuse retorna a Freud— a la "conciliación erótica" o la unión del "hombre con la naturaleza en el enfoque estético donde el orden es la belleza y el trabajo es un juego" (H. Marcuse. *Eros and Civilization*, p. 176).

puede satisfacerlas sin perjudicarse a sí mismo, sin reproducir, gracias a su satisfacción, su dependencia del aparato explotador que, satisfaciendo las necesidades del individuo perpetúa su subyugamiento. El advenimiento de la sociedad libre se caracterizará por el hecho de que el crecimiento del bienestar se convertirá en una cualidad esencialmente nueva de la vida. Este cambio cualitativo deberá ocurrir en las mismas necesidades, en la infraestructura del hombre"[26].

El hombre, en opinión de Marcuse, no pierde nada al romper con las necesidades establecidas, pues en la etapa actual de desarrollo éstas perdieron, en esencia, la función que antes les era inherente, de estimuladoras del progreso social, siendo mantenidas artificialmente por el capital, dentro de sus intereses. Pero la ruptura con las "necesidades represivas" no es el último eslabón en la cadena de las estructuras transformadas. No por casualidad Marcuse relaciona el cambio de las necesidades con el cambio de la "infraestructura del hombre". Pues sucede que las necesidades dejaron de ser algo externo en relación al hombre, es decir, algo congruentemente introyectado en la psicología, en la conciencia del individuo. El sujeto consumidor y la sociedad, que encarna en su estructura las necesidades creadas, se fusionan, el individuo pierde la libertad interna, como resultado de lo cual se hace innecesaria la misma introyección: las necesidades represivas (de competencia, homicidio, lucro, violencia, etc.) ahora vienen incluidos en la misma psiquis, en la estructura de los instintos, en la "naturaleza biológica" del hombre, y son permanentemente autorreproducidas en ella. La frontera entre la psicología y sociología, la psicología y la política, en opinión de los radicales de izquierda, se hizo bastante imprecisa o desapareció por completo[27]. De ahí que se considere como condi-

[26] H. Marcuse. *An Essay on Liberation.* p. 40.

[27] Marcuse trató de plantear este problema, por vez primera, en *Eros y Civilización.* En el prólogo a la primera edición de esta obra él escribió: "Las fronteras tradicionales entre la psicología, por un lado, y la filosofía política y social, por otro, se hicieron caducas de-

ción imprescindible de la liberación social la destrucción de la estructura de instintos existentes, la creación del "nuevo sujeto", cuya naturaleza biológica se habría rebelado contra el medio vital existente. Por consiguiente, "la sociedad reproduce constantemente (en la conciencia y la ideología), los estereotipos de conducta y aspiraciones como parte de la "naturaleza" de sus ciudadanos, y mientras la rebelión no afecte esa "segunda naturaleza", esos estereotipos enraizados, el cambio social seguirá siendo "incompleto" y hasta conservará los gérmenes de su propia derrota"[28].

La creación de nuevas necesidades "no represivas" y la formación de nuevos instintos no se concibe por los ideólogos de las "nuevas izquierdas" sin la ruptura radical con los viejos instintos y necesidades, una de cuyas formas es la rebelión. Veamos lo que dice sobre esto el mismo "crítico social": "La servidumbre "voluntaria" (voluntaria porque está introyectada en el hombre)... puede ser quebrada sólo por medio de una práctica política que llegue hasta las mismas raíces de la complacencia y la satisfacción en la infraestructura del hombre, por medio de la no aceptación multilateral y consecuente, la negación del "establishment" con el fin de revisar los valores. Semejante práctica presupone la *ruptura* con ciertas formas rutinarias de ver, oír, sentir y entender las cosas... A todos los rebeldes los une la profunda Negación"[29].

De modo que por fin llegamos al primer peldaño de la escalera que conduce, según Marcuse, a la liberación social. Este primer peldaño es la "nueva sensualidad". La "nueva

---

bido a las condiciones en que fue puesto el hombre en nuestra era: los procesos psíquicos, antes autónomos e identificables son absortos por la función del individuo en el Estado: por su existencia pública... El desorden particular refleja más directamente que ante el desorden total, y la cura del desorden individual depende más directamente que antes de la cura del desorden general" (H. Marcuse. *Eros and Civilization,* p. XXVII).

[28] H. Marcuse. *An Essay on Liberation,* p. 11.

[29] Ibid., p. 6.

sensualidad" es la "palanca de Arquímedes" con la que el radical de izquierda quiere crear la nueva estructura de necesidades y, en fin de cuentas, transformar el mundo represivo del capitalismo, cambiar toda la estructura de relaciones sociales, comprendidas las de producción. "La nueva sensualidad, que expresa el triunfo de los instintos de la vida sobre la agresividad y la culpabilidad, podría educar en las amplias masas la necesidad vital de abolir la injusticia y los sufrimientos y determinar la ulterior evolución del "standard de vida". Los instintos de la vida se expresarían de forma racional en la planificación de la distribución del tiempo de trabajo socialmente necesario entre distintas ramas de la producción y dentro de ellas, estableciendo, de este modo, la prioridad de objetivos y de elección: no sólo qué producir, sino, también, qué forma conceder al producto... Entonces, la técnica manifestaría la tendencia de transformarse en arte, y el arte, de formar la realidad..."[30]

Marcuse subraya el carácter estético de la liberación social hallando su expresión adecuada en la rebelión, como movimiento espontáneo que destruye todas las formas orgánicas, como catarsis estético-moral incontenible de autoexpresión del individuo, que conduce, como cree, a la liberación del esclavo de la "sociedad industrial"[31].

Al considerar que en el seno de la sociedad capitalista desarrollada exiten las premisas materiales imprescindibles para la formación del "nuevo hombre", Marcuse no tiene

[30] Ibid., pp. 23-24.

[31] Unos años antes de que apareciera *El hombre unidimensional*, E. Fromm en su obra *La sociedad sana* diagnosticó la patología social de la "sociedad industrial": la imposibilidad de manifestar las propiedades imprescriptibles de la naturaleza humana, el ansia de libertad y espontaneidad (E. Fromm. *The Sane Society*. L., 1959, pp. 14-16). Basándose en este diagnóstico (y, en general, concediendo lugar a muchos razonamientos de Fromm —cierto que sin hacer referencia a él— en sus últimas obras), Marcuse quiere curar a la "sociedad enferma" con la espontaneidad, atando rígidamente esta última a tal forma como la rebelión.

en cuenta en absoluto la circunstancia de que la creación de la nueva sensualidad se realiza no durante un acto breve de ruptura, de rebelión, sino durante un proceso prolongado que comprende la formación de nuevas relaciones sociales, ante todo, laborales. El contrapone los cambios económicos y políticos y la "nueva sensualidad" colocando lo primero en dependencia de lo segundo, es decir, propone antes aprender a nadar y sólo después meterse en el agua. Pero, ¿de dónde surgirá la "nueva sensualidad" si carece de medio nutritivo? Si la idea de la "nueva sensualidad" precede históricamente tanto al surgimiento de la misma sensualidad como al surgimiento del medio social que coadyuva a su formación, esa misma sensualidad, como hecho social real, no surge ni "antes" ni "después", sino en el proceso de destrucción del viejo aparato represivo y de construcción de la nueva estructura social, es decir, en el proceso de la revolución. "Ninguna muralla china —escribe Lenin—, jamás separó a los obreros de la vieja sociedad. Ellos han conservado en buena medida la mentalidad tradicional de la sociedad capitalista. Los obreros están construyendo una nueva sociedad, sin haberse transformado en hombres nuevos, sin haberse quitado la suciedad del viejo mundo; todavía están hundidos hasta las rodillas en esa suciedad. Sólo podemos soñar en quitar esa suciedad. Sería completamente utópico pensar que ello puede lograrse en seguida; sería tan utópico que en la práctica no haría más que postergar el socialismo"[32].

Este reproche puede hacerse extensivo a Marcuse, quien vincula el multilateral y prolongado proceso de formación del nuevo hombre con el proceso unilateral y, en general, relativamente breve, de destrucción de la vieja sociedad, con la práctica de "manifestaciones, confrontaciones, rebeliones".[33] Durante esta práctica, en el mejor de los casos se

---

[32] V. I. Lenin. *Intervención en el II Congreso de toda Rusia de los Sindicatos. O. C.*, ed. en ruso, t. 37, pág. 449.

[33] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, p. 53.

efectúa sólo la destrucción de la vieja sensualidad y surge el peligro real de que se cree una especie de vacío estético, el cual en el mundo político real, que no soporta el vacío, puede llenarse de un contenido no progresista en modo alguno, tanto más que la formación de la nueva sensualidad es considerada por Marcuse un proceso espontáneo, no organizado, carente de base social determinada.

La rebelión de los radicales de izquierda contra la formalización orgánica de los movimientos de masas, contra la dirección de las masas por las organizaciones político-sociales, el estímulo a la espontaneidad de esos movimientos, la exigencia de romper por completo con las organizaciones "tradicionales" de los trabajadores (partido, sindicatos) están vinculados con la noción acerca de toda organización como encarnación material del burocratismo.

Al alabar las acciones espontáneas de las masas, los ideólogos radicales de izquierda presentan como argumento la tesis de que la "sociedad industrial desarrollada" es la sociedad burocrática jerarquizada, un complejo de pirámides sociales construido de tal modo que la masa fundamental de la población se halla apartada de la administración de la producción y la sociedad. La sociedad francesa —escriben los Cohn-Bendit—, es una sociedad donde las funciones de dirección están concentradas en un polo, mientras que las funciones de sumisión, ejecución, en otro. La burocratización no permite aprovechar por completo las ventajas que podría proporcionar el alto nivel técnico de las fuerzas productivas alcanzado actualmente por los países capitalistas desarrollados. En fin de cuentas, los autores llegan a la conclusión de que la contradicción fundamental del capitalismo contemporáneo es la contradicción entre el ansia natural de creación y autoexpresión de los individuos y el sistema burocrático de dirección, que encadena esta actividad creadora.

Al dirigir su rebelión contra la burocracia, los radicales de izquierda tocan uno de los puntos más vulnerables de la sociedad capitalista contemporánea. La casta de burócratas,

parasitando en las exigencias, condicionadas por la revolución tecnocientífica, de racionalización de la dirección, fortalece sus posiciones en la sociedad y el Estado burgués, adquiriendo aún mayor poder y potencia que en el siglo pasado, cuando Marx ya tenía pleno fundamento para definirla como "sociedad peculiar, aislada en el Estado"[34].

La peculiaridad de la burocracia de la sociedad capitalista contemporánea consiste en que ella no sólo conserva su esencia corporativa, parasitaria, sino que también extiende su poder a los nuevos órganos del organismo social, adquiere nuevas formas y variedades.

Aquí se trata, en primer término, del crecimiento del papel de la burocracia militar, vinculado con la militarización de la vida social. Ahora —constata el sociólogo norteamericano J. Galbraith—, las fuerzas armadas o las corporaciones que trabajan para ellas adoptan decisiones y las dictan al congreso y al pueblo. El pueblo acepta todo lo que se decide de ese modo y paga las cuentas. La gente que forma parte de las organizaciones del complejo militar, naturalmente, adopta decisiones conforme a su concepción del mundo, concepción de la burocracia de la que es parte. El problema no reside en la conspiración o corrupción del complejo militar, sino en sus acciones, no sujetas a control. Este complejo, al ser incontrolado, en lugar de las necesidades nacionales refleja sólo las necesidades de la burocracia[35].

Otro rasgo característico de la sociedad capitalista contemporánea consiste en que el crecimiento general de la casta burocrática se acompaña de la estratificación de la misma, como resultado de la cual ella concentra cada vez más su poder y se aísla cada vez más de las "capas bajas"[36].

---

[34] C. Marx, F. Engels. *Obras*, t. 1, pág. 271.

[35] *Harper's Magazine*, 1969, June.

[36] Hay que señalar que en las condiciones del mundo enajenado el formalismo burocrático adquiere un sentido especial incluso para los mismos "burócratas". Aquel que por su género de actividad no puede "retraerse" al mundo de la creación se retrae al mundo del formalismo, como mundo mistificado de creación. En el libro de W. Man-

La omnipotencia de la burocracia en la sociedad capitalista desarrollada engendra en el rebelde de estado de ánimo antiburocrático y en el teórico radical de izquierda una aberración específica: la burocracia le empieza a parecer una peculiaridad imprescriptible de la organización como tal.

Aquí desempeña su papel la circunstancia de que en la conciencia habitual, lo mismo que en algunas teorías de cuño anarquista, orientadas, precisamente, hacia ese tipo de conciencia, la existencia de burocracia en la sociedad se vincula estrechamente con la existencia de un aparato administrativo relativamente independiente y estable, comenzando por las instituciones nacionales y terminando por la administración de la empresa y hasta del taller. La desburocratización, desde este punto de vista, es considerada como destrucción del aparato administrativo. Esta posición es resultado de la identificación injustificada del aparato estatal, como aparato de poder, aparato de opresión de un grupo social por otro, con el aparato administrativo, como aparato de organización de la vida social, es decir, de la producción material y espiritual.

---

chester *La muerte del presidente* encontramos una interesante descripción de este fenómeno social. El autor describe el ambiente en el Hospital de Dallas adonde acababan de traer el cuerpo muerto del presidente Kennedy: "La epidemia de irracionalismo afectó no sólo a los allegados del presidente, sino que se extendió también al personal médico del hospital... Los más alejados de la realidad eran los empleados de oficina del hospital. A ellos les habían metido en la cabeza que en cualquier circunstancia lo principal es el papel. El ritual acostumbrado de formalización burocrática era para ellos el refugio ansiado donde se podían esconder del caos circundante. Nombre *Kennedy, John F.* fue anotado cuidadosamente en el registro, indicando la hora en que lo trajeron: 12.38. No menos escrupulosamente fue identificado como blanco, de sexo masculino. Recibió el número 24.740, de la serie de víctimas de accidentes. En la columna de afecciones escribieron HAF (herida de arma de fuego)... Esta confusión se prolongó todo el resto del día... Se llenaban cuestionarios interminables... No podía haber excepciones" (W. Manchester. *La muerte del presidente,* ed. en ruso, M., 1969, págs. 214-215).

Semejante identificación es fácil de comprender si se tiene en cuenta que en la sociedad capitalista contemporánea el aparato administrativo está totalmente al servicio del aparato estatal. Pero cualquiera que fueran las causas de semejante identificación, ella conduce no sólo a la comprensión tergiversada de la burocracia, sino también a la interpretación anarquista de las vías y formas de lucha contra ella, al nihilismo cultural.

Para la conciencia radical de izquierda es un secreto que la existencia de la burocracia en el sentido riguroso de la palabra no está vinculada ni con la necesidad de administración racional, históricamente determinada, ni con la existencia o ausencia de un aparato administrativo ramificado, entre cuyos eslabones se mantiene una compleja interacción, pues de tal aparato no puede prescindir ninguna sociedad desarrollada moderna. Ella está vinculada con los métodos y formas en que ese aparato ejecuta las correspondientes funciones. Y estos métodos y formas, a su vez, tienen sus raíces en la naturaleza antagónica de clases de la sociedad capitalista contemporánea, en la necesidad de la clase gobernante de afianzar su situación creando mecanismos "defensivos", llamados a no permitir que el pueblo asuma el poder. La esencia de la burocracia reside en el poder basado en la apropiación del aparato de dirección (convertido en corporación aislada) y en la liberación de ese aparato del control de la sociedad. No es de asombrar que al identificar la administración con la burocracia la lucha contra esta última se convierte en lucha contra toda organización, contra toda disciplina, en esencia, contra la cultura y la racionalidad, pues aquí tiene lugar la identificación injustificada de la organización racional (que presupone, inevitablemente, determinada disciplina), como encarnación de la cultura humana, con el burocratismo, como organización irracional, disciplina irracional, y sumisión irracional.

La tentativa de suprimir toda sucesión en el desarrollo de las formas de movimiento de las masas, la orientación hacia la negación absoluta de los mecanismos de dirección

de la sociedad crea un vacío que inmediatamente es llenado por nuevas organizaciones y nuevas formas. Esto lo demuestra, en particular, la experiencia de la "revolución cultural" china, en la que los radicales de izquierda occidentales vieron el modelo de movimiento antiburocrático de la actualidad, pero la que no condujo ni pudo conducir a la "humanización" ni a la "desburocratización" de la sociedad, y sólo llevó a la sustitución de unas formas burocráticas por otras, a la desorganización del sistema de dirección.

La clase revolucionaria, al destruir en el proceso de la revolución el aparato de poder de la sociedad burguesa, debe saber distinguirlo de los mecanismos de dirección, teniendo en cuenta que la creación de un aparato de dirección bien organizado en la sociedad capitalista desarrollada es una de las premisas materiales del socialismo, y este aparato debe ser, en lo posible, no destruido, sino reorganizado y transformado. Aún V. I. Lenin señaló la necesidad de que el proletariado triunfante utilizara el viejo "mecanismo de administración social": "Un ingenioso socialdemócrata alemán... dijo que el correo era un *modelo* de economía socialista. Esto es muy exacto. Hoy, el correo es una empresa organizada al estilo de un monopolio *capitalista* de Estado. El imperialismo va transformando poco a poco todos los trusts en organizaciones de este tipo. En ellos vemos esa misma burocracia burguesa entronizada sobre los "simples" trabajadores, agobiados por el trabajo y hambrientos. Pero el mecanismo de la administración social está preparado aquí. No hay más que derrocar a los capitalistas, destruir, con la mano férrea de los obreros armados, la resistencia de estos explotadores, romper la máquina burocrática del Estado moderno, y tendremos ante nosotros un mecanismo de alta perfección técnica, libre del "parásito" y perfectamente susceptible de ser puesto en marcha por los mismos obreros unidos, contratando a técnicos, inspectores y contables..."[37]

[37] V. I. Lenin. *El Estado y la revolución. O. C.*, ed. en ruso, t. 33, pág. 50.

Los radicales de izquierda a veces tratan de justificar su actitud nihilista en relación al aparato de dirección, que construye su actividad sobre bases científicas y utiliza los servicios de expertos profesionales, alegando a la experiencia de algunos países socialistas en los primeros años posrevolucionarios, a la que dan una interpretación subjetivista.

Como es sabido, en los primeros tiempos de construcción de la sociedad socialista, los comunistas de una serie de países debieron utilizar a menudo como trabajadores administrativos, en lugar de especialistas, a revolucionarios profesionales que no poseían conocimientos especiales y basaban su actividad, fundamentalmente, en su experiencia política y de la vida, así como en el entusiasmo de las masas. Por cuanto esta actividad, orientada por el partido, era, en total, eficiente, creó en el revolucionario no proletario la ilusión de que esa forma de dirección es la "única revolucionaria", que el revolucionario político puede compensar plenamente su incompetencia en tal o cual esfera especial con su "ardor revolucionario" y el entusiasmo de millones, y que la utilización de otras formas de dirección de los procesos sociales (y tanto más el aprovechamiento de la experiencia del capitalismo) es un "desvío" de los ideales revolucionarios y constituye la "burocratización".

Esta ilusión está vinculada con la incomprensión de la dialéctica del desarrollo del socialismo, que se apoya en los logros culturales de las sociedades precedentes, así como con el menosprecio (o desconocimiento) de las condiciones históricas concretas de construcción del socialismo en países como, por ejemplo, Rusia.

La falta, en los primeros tiempos, del número necesario de especialistas, el bajo nivel cultural de la masa fundamental de la población, el desbarajuste de posguerra, fue lo que obligó a los comunistas a emprender los pasos que el radical de izquierda actual quiere absolutizar como "únicamente revolucionarios".

El socialismo, se sobrentiende, estimula y desarrolla el entusiasmo y la iniciativa, tanto de las masas como de los dirigentes. Más aún, este entusiasmo y esta iniciativa en las condiciones de la sociedad libre se convierten en una enorme fuerza material, pero ellos deben ser acompañados del conocimiento de la materia, la organización científica del trabajo, el cálculo riguroso, el aprovechamiento óptimo de los mecanismos de dirección de los procesos sociales. Sólo en este caso ellos podrán garantizar el progreso de la sociedad socialista y su triunfo en la emulación con el capitalismo[38]. Aquí es oportuno recordar la actitud de Lenin respecto al sistema Taylor: sistema capitalista de organización del trabajo y la producción. "Aprender a trabajar, he aquí la tarea que el Poder soviético debe plantear en toda su envergadura ante el pueblo. La última palabra del capitalismo en este terreno —el sistema Taylor— al igual que todos los progresos del capitalismo, reúne en sí toda la refinada ferocidad de la explotación burguesa y muchas valiosísimas conquistas científicas concernientes al estudio de los movimientos mecánicos durante el trabajo, la supresión de movimientos superfluos y torpes, la elaboración de los métodos de trabajo más racionales, la implantación de los mejores sistemas de contabilidad y control, etc. La República Soviética debe adoptar, a toda costa, las conquistas más valiosas de la ciencia y de la técnica en este dominio. La posibilidad de realizar el socialismo quedará precisamente determinada por el grado en que logremos combinar

---

[38] A qué conduce la absolutización del entusiasmo y el menosprecio de los métodos de dirección de la sociedad científicamente condicionados, lo demostró claramente la "revolución cultural" maoísta. Afirmando que los campesinos y obreros simples podían organizar y desarrollar la economía agropecuaria y la industria mejor que los especialistas, los maoístas destruyeron durante esa "revolución" el aparato de dirección creado en los años de existencia de la RPCh. Esto causó un enorme daño a la economía nacional del país y obligó a los maoístas desde fines de los años 70 a rehabilitar, a la chita callando, a los expertos, y a hacerlos volver a las empresas, ministerios y departamentos.

el Poder soviético y la forma soviética de administración con los últimos progresos del capitalismo"[39].

El funcionamiento normal del sistema social desarrollado es imposible sin una reglamentación rigurosamente determinada de la actividad de todos los individuos y eslabones que forman parte de él, sin una subordinación, que no excluya de ningún modo la supeditación de todos a principios y normas únicos. Semejante organización del proceso de dirección no puede identificarse con el formalismo burocrático, ella es la expresión de una elevada cultura de producción, distribución y consumo de los bienes materiales y espirituales, sin la cual no se puede ni hablar de la irrupción en el "reino de la libertad", al que se refiriera Marx.

3. LA CONCIENCIA Y LA REVOLUCION

La sociedad socialista madura, se sobrentiende, necesita un hombre de nuevo tipo y la formación de este hombre presupone la creación de una nueva estructura de conciencia, con la particularidad de que los cambios cualitativos en la esfera de la conciencia deben reflejarse en la "naturaleza" del hombre. Y por cuanto esta "naturaleza" es social, estos cambios sólo pueden adquirir carácter masivo y afianzarse si se apoyan en una base material adecuada como son las nuevas instituciones y relaciones sociales.

Esto, claro está, no significa aún que la nueva conciencia y siquis sean creadas automática y espontáneamente por aquellas. La base material es sólo la premisa final y el fundamento para la formación del nuevo hombre de masas. El que las posibilidades creadas por esta base se hagan realidad depende de cuán orientada y sistemática sea la labor que se lleve a cabo para formar al hombre, de cuán preparada se

[39] V. L. Lenin. *Las tareas inmediatas del Poder soviético. O. C.*, ed. en ruso, t. 36, págs. 189-190.

halle ésta por la lucha precedente de la clase revolucionaria para crear una nueva cultura.

Es, precisamente, desde este punto de vista, que se plantea el problema sobre la orientación del partido revolucionario hacia cambios antelados en la esfera de la cultura, cuando se emprende la tentativa de modificar la "naturaleza" humana —conforme a las tendencias dilucidadas de desarrollo social y al ideal social creado en base a las mismas— antes de que se formen las nuevas instituciones y relaciones y el ideal social sea encarnado en la práctica de una forma más o menos completa. Ahora, la consideración de esta inversión es no sólo admisible, sino también necesaria, pues refleja los cambios reales vinculados con el desarrollo de la revolución tecnocientífica y que ejercen una influencia eventual en el modelo de las transformaciones socialistas.

El problema de la formación de la nueva cultura se plantea hoy con particular agudeza en países como los EE.UU., donde el desarrollo intelectual y moral de una parte considerable de la población está supeditado a intereses meramente utilitarios y donde, como señalara Gus Hall, la renuncia al modo de pensar habitual, la actitud escéptica hacia las nociones establecidas y la destrucción de los viejos modelos son una importante condición de creación de la alternativa social[40]. En estas condiciones, el trabajo exitoso para "derrubiar" la conciencia conservadora y liberal-burguesa podría servir de preparación del terreno para la ulterior realización de la revolución social.

Parecía que las circunstancias señaladas servirían de cierta justificación histórica a las tentativas insistentes de las "nuevas izquierdas" (en primer término, norteamericanas) de destruir la orientación del individuo de la sociedad burguesa hacia los universales que le son impuestos desde afuera y que maniatan su conciencia crítica y los cuales de-

---

[40] Véase Gus Hall. *El modo de pensar cambiante*. "*EE.UU.: economía, política, ideología*", 1970, N° 1.

berían ceder lugar a los mecanismos internos de regulación de la conducta social; a las tentativas de crear —aún en los marcos de dada sociedad— una nueva conciencia que, con el correr del tiempo, adquiriera amplia difusión y desalojara a la "vieja" conciencia, que contribuye objetivamente al mantenimiento del status quo político-social.

Empero, aquí surge inevitablemente el problema: ¿cómo se correlacionan los cambios en la esfera de la conciencia y la cultura con la revolución social? ¿Significa la inversión señalada sólo una preparación más fundamental de la revolución política, que requirió, inevitablemente, la realización independiente de dicha revolución, o los cambios en la esfera de la cultura conducen a la transformación de las estructuras sociales y hacen la revolución política simplemente innecesaria? Es en la solución de estos problemas donde se manifiesta la diferencia de principio entre las posiciones de los marxistas y de las "nuevas izquierdas".

Las "nuevas izquierdas" (por lo menos, cierta parte) y algunos de sus ideólogos son propensos a exagerar la importancia, el efecto social y hasta la posibilidad de realizar cambios radicales en la esfera de la conciencia, la cultura y la formación del nuevo hombre. Esta tendencia, que se intensificó, como ya señalamos, durante los últimos tiempos, se dejó perfilar nítidamente en la obra de Charles Reich *La joven generación de Norteamérica.*

Charles Reich, profesor de Derecho de la Universidad de Yales (EE.UU.), francamente solidario con la parte de las "nuevas izquierdas" norteamericanas que es muy escéptica al evaluar la posibilidad de destrucción directa de las estructuras político-sociales imperantes en el país, parte de una premisa formulada con bastante precisión: las formas políticas de lucha (tanto legales como clandestinas) contra el "Estado corporativo" (término de Ch. Reich) hoy no son eficientes, la revolución política es imposible. Más aún, "tal revolución no es necesaria"[41]. Las transformaciones radica-

[41] Charles Reich. *The Greening of America*, N. Y., 1970, p. 305.

les deben efectuarse, según Reich, por medio de la conciencia y al nivel de la conciencia. Reich destaca tres tipos de conciencia inherentes a la sociedad norteamericana actual: "Conciencia I", formada en el siglo XIX y orientada hacia los valores de la empresa individualista; "Conciencia II", formada en el siglo XX sobre la base del "Estado corporativo" y que refleja la despersonificación del individuo, y, por último, "Conciencia III", que expresa los sentimientos y estados de ánimo de la nueva generación y confronta con los dos primeros tipos de conciencia. Precisamente la "Conciencia III", como nueva conciencia, es capaz, después de formarse inicialmente en el medio de la juventud rebelde y adquirir luego amplia difusión, de suscitar transformaciones revolucionarias en toda la estructura de la sociedad. "Ella realizará la revolución no con los medios políticos directos sino con la modificación de la cultura y la calidad de las vidas individuales, lo que, en fin de cuentas, conducirá al cambio de las estructuras políticas"[42].

Reich, como vemos, contrapone la "revolución por medio de la conciencia" a la revolución política, estimando que las viejas formas políticas desaparecerán fácil y naturalmente, por cuanto desaparecerá la conciencia en la que se apoyan y que sirve para ellas de medio nutritivo. Esta premisa se basa, a su vez, en la suposición de que es posible formar en el seno de la vieja sociedad una nueva conciencia estable y desalojar con ella a la "Conciencia I" y a la "Conciencia II" que aún conservan una situación dominante. La cuestión estriba, por consiguiente, en determinar hasta qué punto es real tal posibilidad y si es confirmada o no por la experiencia histórica de los movimientos liberadores.

Las "nuevas izquierdas" y sus ideólogos, tratando de encontrar una confirmación empírica a la posibilidad de formación antelada del nuevo hombre de masas —portador de la nueva conciencia revolucionaria— y de la influencia inversa de la misma en las estructuras político-sociales, a

[42] Ibid., p. 19.

menudo se remiten a la experiencia de la China maoísta[43].

La experiencia de China en este sentido es realmente aleccionadora, pero obliga a sacar conclusiones distintas de aquellas a las que llegan los partidarios de la "revolución de la conciencia". Los maoístas lograron ciertos resultados en la formación de un tipo determinado de hombre de masas mediante la manipulación de la conciencia (realizada desde arriba). Pero este "hombre nuevo" y esta conciencia revolucionaria nueva son completamente distintos a los que se imaginan los radicales de izquierda occidentales y sus ideólogos. Mao se plantea el objetivo de construir la "gran" China. Pero esta tarea tropieza en el camino de su realización con un obstáculo bastante serio: la falta de premisas materiales para la transformación acelerada más la no correspondencia del material humano existente a las tareas planteadas. Esto significa que hay que forzar la "conciencia revolucionaria", hay que crear a un hombre con tal siquis y tales necesidades, que garanticen la solución de las tareas planteadas por el "timonel" y puedan, a cuenta de la voluntad subjetiva, compensar la falta de una base técnico-material adecuada. Aquí no hace falta un intelectual refinado de tipo marcuseano ni un hombre cuyos reguladores de la

[43] Así lo hace, en particular, Marcuse en su obra *Ensayo sobre la liberación.* Señalemos, de paso, que no obstante todas las contradicciones entre Marcuse y Reich, reveladas en su polémica, ambos tienen muchos puntos de coincidencia. Reich acusa a Marcuse de pesimista, de subestimar el potencial revolucionario de las fuerzas de protesta, considerando, como optimista, que el autor de *El hombre unidimensional* absolutamente en vano cifra esperanzas en la violencia, en la contraposición de la fuerza a la fuerza, lo que, dice, no puede conducir al éxito. Marcuse, respondiendo a Reich (ver *The Con. III Controversy: the critics look at the greening of America,* N. Y., 1971), por el contrario, considera que éste propone la "revolución" "perteneciente al establishment" (p. 17), que la misma profundidad de la protesta contra el "establishment" es inconcebida por las fuerzas de protesta. Marcuse hace hincapié en la fuerza, empero, lo mismo que Reich, parte de la necesidad de que las fuerzas de protesta comprendan su misión revolucionaria, de la necesidad de formar la "conciencia revolucionaria", subrayando que hoy todo lo resuelve el "factor subjetivo".

conducta social estén dentro de él. Por el contrario, se necesita un individuo con una sensualidad en la que no prevalezca la orientación hacia lo concreto sino la orientación hacia el símbolo de significado común, hacia los universales, que desempeñan el papel de mecanismos reguladores de la conducta social de millones de individuos semejantes. Conforme a este objetivo es que se modela el "nuevo hombre" maoísta, cuyos rasgos son el "heroísmo", la "lealtad", la "abnegación", la "estoicidad" y el "ascetismo". Este no es un caballero de tipo marcuseano, sino un soldado.

Un individuo así puede, a primera vista, diferenciarse ventajosamente del norteamericano —pervertido por el superconsumismo—, pero él no es capaz de crear una cultura material y espiritual más elevada y, por consiguiente, de crearse a sí mismo como personalidad libre. Es cierto, en determinadas circunstancias él puede sentirse feliz, pero ésta será una "conciencia feliz" extremamente frágil, que se romperá al entrar en contacto con el mundo exterior (lo que ocurrirá, tarde o temprano) con la misma rapidez con que se descompone una momia sacada del sarcófago al entrar en contacto con el aire fresco.

Tampoco es confirmada la hipótesis de la "revolución a través de la conciencia", por la experiencia histórica de otros países, que demuestra la relativa autonomía de las transformaciones en la esfera de la conciencia. Se comprende que el revolucionario está obligado a considerar esta autonomía en su actividad, máxime cuando se trata de países donde las premisas económicas de las transformaciones socialistas están presentes. Cuanto más elevado sea el nivel de conciencia de la clase obrera y de otras capas trabajadoras, cuanto más se logre descomponer la conciencia burguesa, educar en los trabajadores una forma crítica de pensar, cuanto más profunda y detalladamente sea elaborada la alternativa antiburguesa con tanta mayor rapidez y facilidad podrá realizar el proletariado, en alianza con otras clases trabajadoras, la revolución política y con tanta mayor seguridad podrá seguir avanzando por el camino de la cons-

trucción del socialismo. Mas después de comenzar a formar la nueva conciencia en el seno de la vieja sociedad, la clase revolucionaria, privada del poder, no tiene posibilidad de concluir este proceso en los marcos del "establishment" burgués y tanto más de sustituir con él la revolución política. Los marcos y la profundidad de las transformaciones previas en la esfera de la conciencia son determinados, en fin de cuentas, por factores objetivos, no dependientes de la voluntad del revolucionario, como la correlación de las fuerzas de clase y las formas dominantes de propiedad. La destrucción de las formas "arcaicas" de conciencia puede ser llevada, consecuentemente, hasta el fin, sólo sobre la base de la destrucción de las formas "arcaicas" de propiedad. Por eso, para el revolucionario proletario la lucha en el frente ideológico no es más que una condición y forma de preparación de transformaciones políticas. A Reich sólo le queda cifrar esperanzas en la buena voluntad de los que detentan el poder y en su disposición a ceder voluntariamente el poder y tomar el camino de la renovación moral-intelectual, vana esperanza que inspiró la actividad de los grandes socialistas-utopistas del siglo XIX, quienes lógicamente no lograron los resultados apetecidos.

Considerando que la transformación política radical es determinada hoy, ante todo, por los cambios en la esfera de la conciencia, Reich cifra grandes esperanzas en las transformaciones en la esfera de la cultura y comparte muchas tesis de la concepción de Theodore Roszak acerca de la creación, en el seno de la sociedad capitalista desarrollada, de la llamada "contracultura", que podría servir de base para la formación de la nueva conciencia y el nuevo hombre.

Ya en su primera obra *Creación de la contracultura. Razonamientos acerca de la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil* (1969) Roszak, expresando la protesta de la juventud estudiantil norteamericana y la intelectualidad anticonformista, ocupó una posición ostensiblemente negativa tanto en relación a la cultura santificada por las insti-

tuciones oficiales y las autoridades, como en relación a la cultura de los nihilistas. Hace falta una nueva cultura, que rompa con el fetichismo tecnocientífico, exenta de mercantilismo, que abra al hombre el camino al autodesarrollo: ésa era la idea de la primera obra de Roszak. Tiene suma importancia —decía él—, que cada uno sea persona, íntegra y armoniosamente desarrollada, en la que halle expresión el sentido genuino de la variedad humana.

Debemos consentir en que el mismo énfasis de la concepción de Roszak, su deseo de comenzar el trabajo de formación de los nuevos valores culturales en el seno de la vieja sociedad no son extraños al revolucionario marxista, lo mismo que la idea de las transformaciones anteladas en la esfera de la conciencia, pues, como lo señalara ya Kant, la formación de la cultura es la ejercitación de las capacidades, lo que, a su vez, está vinculado con el planteamiento de objetivos, comprendidos los sociales. Este aspecto del proceso revolucionario fue investigado en nuestro tiempo, en particular, por el destacado teórico marxista Antonio Gramsci, quien subrayó que el proletariado, aún antes de conquistar el poder, debe tratar de extender su influencia a todos los dominios de la vida pública, incluso mediante el desarrollo y difusión de su ideología y cultura, lo que facilitará su ulterior labor (después de asumir el poder) para crear la nueva superestructura y educar al nuevo hombre.

Pero ¿sobre la base de qué civilización se debe crear la nueva cultura y en qué fuerzas sociales apoyarse al hacerlo? Roszak estima —y esto se infiere de su nueva obra *Donde termina el desierto. Política y trascendencia en la sociedad industrial* (1972)— que la nueva cultura se formará espontáneamente en el seno de los movimientos actuales de protesta sobre la base de la religión. "En el transcurso de la historia de nuestra generación muchas tradiciones soberbias de protesta y reformas resultaron tan agotadas como podrán resultar en un futuro próximo los recursos vitales de nuestro medio ambiente. La energía de la renovación reli-

giosa será lo que creará la política futura y, tal vez, el radicalismo decisivo de nuestra sociedad"[44].

Viendo en la religión, en el "misticismo revolucionario", la fuerza capaz de romper las barreras alzadas por la civilización burguesa entre la razón y el sentimiento, el hombre y la naturaleza, y de hacer renacer la visión multidimensional del mundo, Roszak vincula la renovación religiosa con el renacimiento de las tradiciones del trascendentalismo norteamericano, el romanticismo alemán, el budismo y los cultos místicos de Oriente.

Roszak estima que la invocación a la religión está predeterminada por el mismo carácter de la sociedad burguesa contemporánea, calada hasta los huesos de fetichismo, y que todo reside, por consiguiente, en contraponer la "buena" religión a la "mala", en adoptar tales símbolos que no separen al hombre del mundo, de la naturaleza, de la gente, sino que le aproximen a ellos y permitan desarrollar la medición crítica de la conciencia.

La concepción de Roszak es, en realidad, una variante moderna de construcción de Dios ligada con las contradicciones de la revolución tecnocientífica en las condiciones del régimen burgués, construcción de Dios que a menudo acompaña los movimientos de protesta, anticapitalistas por su naturaleza, sobre todo en sus fases cruciales, críticas. A

[44] Roszak, es cierto, pretende a una interpretación original de la religión. "La religión a la que me refiero no es la religión de la iglesia ni la religión de la Fe y el Dogma, el cual, estimo, es el último centelleo de la luz divina antes de apagarse para siempre. Yo tengo en cuenta, más bien, la religión en su sentido imperecedero. La vieja Gnosis. La visión nacida del conocimiento trascendental. El misticismo, si se quiere, aunque esta palabra se ha hecho demasiado amorfa y burda para ayudarnos a comprender las fuerzas rapsódicas del intelecto de las que emanan tantas tradiciones de idolatría y reflexión filosófica" (Theodore Roszak. *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society*, Nº 4, 1972, p. XX). El impulso religioso, señala con amargura Roszak, fue expulsado de la cultura occidental. Pero ahora, las fuerzas trascendentales que renacen a base de él deberán desempeñar un importante papel "en la salvación de la sociedad urbanística industrial de su autodestrucción" (p. XX).

pesar de que la construcción de religión implica un reto a la cultura dominante, esta construcción es conformista por su esencia, pues no orienta hacia la ruptura radical con las formas fetichistas de conciencia, con el culto como tal, sino a la creación de nuevos fetiches, nuevos cultos y nuevas formas de enajenación, que reproducen en una nueva variante las formas no auténticas de existencia humana. Al "jugar" con el culto, al invocar a los símbolos trascendentales y a los "espíritus", el constructor de Dios, a menudo sin quererlo, toma un camino peligroso donde le puede aguardar el símbolo de la esvástica, cuyo significado dista mucho del prístino. Pronunciándose contra la "religión" de los "tecnócratas" y solidarizándose con los ideales de los románticos, Roszak, al fin y al cabo, se desliza a las posiciones de enemigo intransigente del progreso tecnocientífico. Pero con ello él condena al fracaso todas las tentativas de hacer nacer aunque sea los más débiles retoños de la nueva cultura, pues hoy la cultura capaz de garantizar la libre existencia del hombre y plasmar sus fuerzas sustanciales no puede formarse sobre la base de la negación de las conquistas de la ciencia y la técnica y de los cambios inevitablemente producidos por ellas en las formas de la vida pública, sino sobre la base de la negación de las consecuencias del progreso tecnocientífico, que están vinculadas con la naturaleza de las relaciones humanas imperantes en la sociedad capitalista. Pero este aspecto de la cuestión está completamente fuera del campo visual de Roszak, quien se halla prisionero de las concepciones de la "sociedad postindustrial" y demuestra un asombroso infantilismo cuando se pone a razonar sobre el socialismo y a compararlo con el capitalismo.

El carácter ilusorio de las orientaciones de Roszak hacia la creación de una nueva religión, como base de la nueva cultura, se manifiesta también en que esa religión, formada con el simbolismo esotérico y los cultos, con ello predetermina el esoterismo, el carácter elitario de la cultura que nace de ella. Pero la cultura elitaria no es comuni-

cativa. Mas incluso si suponemos que en ciertos sectores del movimiento de protesta se llegara a crear los brotes de tal cultura (aunque sea sobre una base laica) y formar los elementos de la "nueva conciencia", inevitablemente surgiría un nuevo problema, no menos difícil: cómo hacer para que esa conciencia sea de masas, problema que induce al radical de izquierda a la gran tentación de querer "hacer feliz" por la fuerza a las masas de la población que no comprenden y no aceptan los nuevos valores que les proponen, formulados por los activistas radicales de izquierda.

Se puede, claro está, discutir, si vale la pena sacrificar en aras de la felicidad hipotética de las futuras generaciones la vida de las generaciones actuales, cuando este sacrificio no es interpretado por estas últimas como su propia felicidad, pero una cosa, por lo menos, es evidente: que la masa que no comprendió, no sintió ella misma la necesidad de cambios radicales, no será un sujeto activo, iniciador, de la creación histórica. Esta circunstancia, dicho sea de paso, obligó precisamente a Lenin a pronunciarse resueltamente contra las tentativas de "hacer felices" a los pueblos por la fuerza con la revolución, pues él comprendía magníficamente que imponer la revolución significa condenarla de antemano al fracaso.

Los brotes de la nueva cultura, si se trata realmente de la cultura de la nueva sociedad socialista, deben desarrollarse no en los invernaderos de los templos esotéricos sino a base de las necesidades reales de la clase revolucionaria y en el medio de esta clase. Sólo entonces, cuando la nueva cultura sea creada por las mismas masas, podrá convertirse en fuerza material real que contribuirá a su propia elevación y servirá de arma para transformaciones sociales radicales.

En la ideología radical de izquierda es muy fuerte la tendencia a "hacer feliz" por la fuerza, sobre todo manifiesta en Marcuse. El individuo "integrado", como supone el filósofo, es objetivamente infeliz. "¿Acaso la explotación y la opresión dejan de ser lo que son y lo que acarrean al

hombre si no vienen más acompañados de sufrimientos físicos y se "compensan" con un confort jamás visto hasta entonces? ¿Acaso el trabajo deja de ser extenuante si la energía mental reemplaza cada vez más a la física en la producción de mercancías y servicios, los cuales contribuyen a mantener el sistema que convierte en infierno enormes regiones del globo?"[45]. Empero, "la idea de que la felicidad es un concepto objetivo, que presupone algo más que las sensaciones subjetivas, ha sido ofuscada a fondo"[46], y la clase gobernante, apoyándose en un mecanismo bien acondicionado de regulación social, que detenta en sus manos, obliga al individuo a sentirse feliz. ¿Cómo romper, en este caso, ese círculo, si reconociendo que el hombre es objetivamente infeliz al mismo tiempo no se le niega el derecho de "juzgar solo en qué consiste su felicidad?"[47].

Marcuse duda de que el individuo "integrado" pueda analizar objetivamente la situación en que se encuentra. Esto deberán hacerlo por él los radicales de izquierda, ellos deberán obligar al individuo "conservador" a que se sienta infeliz y tome el camino que le proponen de lucha por la "auténtica" felicidad, deberán imponerle la nueva conciencia y la nueva cultura. El radical de izquierda, de este modo, desempeña el papel de dictador ideológico-moral, que impone a las masas la "verdad" por él descubierta rechazando toda crítica en su dirección, ya que a la "tolerancia", por cuanto es "represiva", debe ponérsele fin. Que la situación era precisamente ésa, no lo negaban ni los mismos ideólogos radicales de izquierda. Al responder a la pregunta de si no se orientaba él hacia el ideal platónico de la aristocracia de los filósofos, Marcuse respondió: "Precisamente, pero sin la crueldad platónica"[48].

Esta posición, que lleva en sí el sello evidente del dictado aristocrático-elitario ilustrativo, provocó la aguda críti-

---

[45] H. Marcuse. *An Essay on Liberation*, pp. 13-14.
[46] Ibid., p. 14.
[47] Ibid.
[48] *Der Spiegel*, 21.VIII.1967.

ca de los filósofos, publicistas y políticos de cuño liberal-burgués, quienes acusaron no sólo a Marcuse, sino, también, a todas las "nuevas izquierdas", de mesianismo gnoseológico maniqueísta[49] y hasta de emplear los métodos fascistas.

La tentativa de identificar a las "nuevas izquierdas" con las "izquierdas fascistas" es una equivocación evidente que refleja el miedo pancista del liberal burgués ante los movimientos de masas que rebasan los marcos de la legalidad burguesa. Pero no se puede pasar por alto, al mismo tiempo, que los ideólogos radicales de izquierda, orientándose hacia la perspectiva de la introducción forzada de la nueva conciencia y la nueva cultura, entran en contradicción no sólo con los objetivos e ideales sociales por ellas presentados sino, también, con la orientación inicialmente declarada hacia el movimiento espontáneo de las mismas masas.

La concepción radical de izquierda de la ilustración y la formación a priori del sujeto de las futuras transformaciones históricas reproduce algunos elementos del materialismo premarxista y el socialismo utópico. Marcuse, refiriéndose a la noción sobre el individuo armoniosamente desarrollado, acusa a Marx de que él habló del hombre de nuevo tipo sólo como miembro y no como constructor de la nueva sociedad. Pero el quid de la diferencia entre el marxismo y el utopismo marcuseano consiste, precisamente, en que, conforme al marxismo, el nuevo hombre se manifiesta como producto de las transformaciones sociales revolucionarias, en el proceso de las cuales tiene lugar no sólo la transformación de la vieja sociedad en nueva, sino también la autotransformación dialéctica, la "purificación" del hombre que construye esta sociedad. El nacimiento del nuevo hombre no es simplemente el resultado de la negación absoluta de la vieja sociedad, de la ruptura radical con los "viejos" instintos y necesidades, como estiman los ideólogos de las "nuevas izquierdas", sino el resultado de estas prolongadas transformaciones.

---

[49] Ver Giselher Schmidt. *Hitlers und Maos Söhne.* Fr. a/M., 1969.

Conclusión

¿Cuáles son los resultados y las perspectivas del movimiento de las "nuevas izquierdas", cuál es la suerte de la filosofía de la rebelión? Hoy, por lo visto, es aún temprano para hacer un balance definitivo de los movimientos de protesta, que surgieron en los años 60, de las capas no proletarias de los países capitalistas desarrollados contra el "establishment". Estos movimientos se encuentran en la fase de "moldeo", lo mismo que el nuevo tipo de revolucionario no proletario que se forma en su seno y las formas modernas de la ideología de protesta. Es cierto, en los movimientos juveniles que sirven de base social fundamental y de medio nutritivo para las "nuevas izquierdas" hoy se observa, en general, cierto receso. Mas, por cuanto estos movimientos constituyen no una moda política pasajera sino una forma específica de expresión de la crisis de la civilización burguesa contemporánea, la manifestación de las disfunciones inherentes a la naturaleza del capitalismo actual, no

hay fundamento alguno para concluir que estos movimientos se agotaron y que el proceso de incorporación de la masa no proletaria a la lucha contra el capitalismo es una etapa pasada. Las contradicciones sociales de la sociedad capitalista desarrollada y los problemas que ellas crean siguen sin resolver; capas considerables de la masa no proletaria continúan ocupando en la sociedad una situación marginal; las tendencias hacia la modificación del carácter y el papel del trabajo intelectual, vinculadas con la revolución tecnocientífica, adquieren fuerza. Esto significa que se conserva, también, la base objetiva, para nuevas explosiones de protesta.

Claro está, que las formas concretas que fueron típicas para los años 60—comienzos de los años 70, pueden no repetirse y en lugar de Marcuse, Adorno, Reich y otros vendrán nuevos ideólogos. Pero no está excluido que vuelvan a plantearse los mismos problemas, resuciten los viejos métodos, se repitan los viejos errores y se retorne a algunos de los esquemas conceptuales de los ideólogos radicales de izquierda de los años 60, lo que hace actual la investigación crítica del fenómeno de las "nuevas izquierdas" y de la ideología radical de izquierda.

Empero, ya hoy se puede inferir que muchos "compromisos" teóricos y prácticos asumidos por las "nuevas izquierdas" (expresos en forma más o menos sistematizada por los filósofos y sociólogos que desempeñaron el papel de sus ideólogos) no fueron cumplidos, y que sus concepciones revelaron su ineficacia como arma de negación del "establishment" burgués. Esto concierne, en primer término, a la promesa de formular la "nueva teoría revolucionaria", de descubrir el "nuevo tipo" de revolucionario proletario, de trazar los contornos de la nueva alternativa social, ya sin hablar de las tentativas de algunos grupos radicales de izquierda de transformar en la práctica la sociedad capitalista contemporánea. El resultado es lógico, pues estas pretensiones y promesas no se apoyaban en el análisis profundo del capitalismo contemporáneo así como de las tendencias

de la época y provinieron de capas y grupos cuya experiencia político-social directa no les permitía hallar las justas respuestas a los problemas planteados y resolverlos en la práctica. Las "nuevas izquierdas" demostraron a todas luces su incapacidad de resolver independientemente, sin la firme alianza con la clase obrera y su partido revolucionario, las contradicciones cardinales de la sociedad capitalista altamente desarrollada, máxime cuando esas mismas "nuevas izquierdas" no constituían una fuerza homogénea en el sentido político y social, y los estereotipos que compartían, su noción acerca de la sociedad "feliz" y la misma manera de conducta llevaban la impronta de la sociedad que ellas demostrativamente rechazaban.

Al mismo tiempo, ya ahora es evidente que las intervenciones de las "nuevas izquierdas" ejercieron considerable influencia en el clima espiritual de Europa Occidental y Norteamérica. Ellas refutaron, prácticamente, los pronósticos optimistas de los ideólogos de la "integración" acerca del desarrollo sin conflictos de la sociedad neocapitalista y obligaron a muchos a pensar en la suerte de la sociedad en que viven y en su lugar en esa sociedad; ellas pusieron en duda los ideales que las instituciones oficiales santificaron en nombre de la contemporaneidad; ellas orientaron hacia la lucha, la actividad social, la búsqueda de una alternativa histórica. Aunque ellas no lograron dar una justa solución a estos problemas, demostraron que todos estos problemas son muy actuales y que mientras no sean resueltos, la felicidad del hombre seguirá siendo una mera ilusión, que se disipará en cualquier momento como un espejismo.

Pero, ¿en qué dirección seguirá desarrollándose el movimiento de las "nuevas izquierdas"?, ¿qué influencia podrá ejercer en el curso de la lucha política en los países capitalistas y en todo el orbe? Hoy, se plantean estas preguntas muchos filósofos, sociólogos y políticos, tanto quienes quisieran refrenar los movimientos de protesta como quienes se preocupan por su suerte y temen que sus brotes (como diría Roszak) no perecieran bajo los embates del viento

hostil. Sobre todo alarma a los últimos la posibilidad de que los movimientos radicales de izquierda degeneren en movimiento de tipo fascista (señalan, a este respecto, el culto de la violencia que profesan algunas "nuevas izquierdas", la actitud nihilista hacia la cultura, el ansia impulsiva de acciones careciendo de fines y tareas precisos). Este peligro no está excluido en principio, por lo menos en lo que atañe a ciertos grupos de las "nuevas izquierdas". Debemos señalar que en la historia es poco posible que pueda haber movimientos radicales-críticos, anticapitalistas por su orientación general, nacidos de la negación emocional-ética del "establishment" y no basados en la teoría científica, que estén garantizados contra las tendencias regresivas. Pero es precisamente a través de estos movimientos que se opera, a menudo, la incorporación inicial de la masa no proletaria a la lucha contra el capitalismo. Por eso, la cuestión estriba en cómo neutralizar estas tendencias, cómo organizar el trabajo con los jóvenes rebeldes, cómo ayudarles a deshacerse de sus ilusiones utópicas. Al resolver este problema es muy importante adoptar una actitud diferenciada respecto a los distintos destacamentos de las "nuevas izquierdas", tanto más que el peligro de su orientación hacia la derecha y la eficiencia de sus intervenciones difieren en los distintos países. Ellos dependen de la correlación y la dinámica de las fuerzas de clase, del grado de madurez política de la clase obrera, del papel y la influencia del partido comunista, así como del carácter de las tradiciones históricas, políticas y culturales, de las tendencias que imperan en la esfera de la conciencia social. Allí donde las tradiciones autoritarias y antidemocráticas, apoyadas por las fuerzas neofascistas, son fuertes, allí, naturalmente, es mayor el peligro de que algunos grupos radicales de izquierda sean descompuestos y absorbidos por ellas. Al mismo tiempo, precisamente en los países donde las tradiciones del pensamiento totalitario echaron profundas raíces, los movimientos radicales de izquierda de las masas no proletarias pueden desempeñar un papel positivo en la destrucción de estas

tradiciones, en la preparación del terreno para crear un nuevo clima espiritual, mereciendo que las fuerzas políticas progresistas les dediquen atención especial. La experiencia de la lucha política nos dice que la intensificación de las tendencias regresivas en los movimientos de las "nuevas izquierdas" se opera, más que nada, precisamente cuando las fuerzas progresistas, viendo sólo sus errores e identificando a los ideólogos radicales de izquierda con los rebeldes de filas les vuelven la espalda, no comprenden las causas que engendraron estos movimientos, adoptan una pose de mentor y, en fin de cuentas, pierden su influencia, en los participantes de los movimientos de protesta.

¿Qué enseñanza deben extraer de la experiencia histórica las fuerzas progresistas de la sociedad capitalista contemporánea, ante todo los comunistas, para impedir que las "nuevas izquierdas" adopten las posiciones de la burguesía reaccionaria, para atraer a la juventud rebelde a su lado?: esto es lo que se deben preguntar los puristas políticos liberales que miran con temor a las jóvenes "nuevas izquierdas" y los quasi-revolucionarios, que esperan a que aparezca un movimiento revolucionario juvenil "puro", exento de errores y vacilaciones.

Sin adular a las "nuevas izquierdas", criticando francamente sus errores, revelando el carácter ilusorio de sus nociones acerca de la sociedad actual y futura, los comunistas, al mismo tiempo, ven en la juventud rebelde la fuerza por la que vale luchar, pues sus intervenciones contribuyen a ampliar el frente del movimiento antimonopolista, antiimperialista y democrático general. Perder a esta parte del movimiento de masas significaría debilitar la tensión de la lucha antiimperialista, dificultar la creación de un frente único contra el capital monopolista.

La estratificación que se opera en las "nuevas izquierdas", como resultado de la cual una parte de ellas tiende a aproximarse a la clase obrera y los comunistas, por ahora no está exenta de espontaneidad. Hasta qué punto será más intenso y consciente este proceso dependerá no sólo de la

correlación de las fuerzas de clases, sino también de la crítica constructiva de las concepciones teóricas de los ideólogos radicales de izquierda, de la profundidad del análisis (desde posiciones marxistas) de las alternativas propuestas por los movimientos de protesta.

INDICE

AL LECTOR

La Editorial le quedará muy reconocida si le da usted a conocer su opinión acerca de la traducción del libro que le ofrecemos, así como de su presentación e impresión. Le agradeceremos también cualquier otra sugerencia.

Nuestra dirección:

Zúbovski bulvar, 21,
Editorial Progreso,
Moscú, URSS.

EDITORIAL PROGRESO

S e p u b l i c a r á :

Progreso. Teoría y crítica.

El anticomunismo moderno. Política. Ideología.

El libro es resultado del trabajo común de los científicos de la URSS y la RDA y representa una múltiple investigación del anticomunismo moderno.

Los autores analizan la evolución de las formas y métodos del anticomunismo que es la ideología y la estrategia política general del imperialismo en la lucha contra el socialismo mundial, el movimiento obrero internacional y el movimiento de liberación nacional. Estos cambios han sido determinados por la creciente ofensiva de las fuerzas revolucionarias mundiales, la revolución científico-técnica en desarrollo y los profundos procesos interiores de la evolución del capitalismo monopolista de Estado.

En el libro se estudian con espíritu crítico todas las direcciones contemporáneas de la teoría y la práctica del anticomunismo.

EDITORIAL PROGRESO

Se publicará:

Progreso. Teoría y crítica

M. ALTAISKI, V. GUEORGUIEV. Crítica de las concepciones filosóficas de Mao Tse-tung.

Los autores hacen un análisis del origen y la esencia de los conceptos filosóficos de Mao Tse-tung demostrando de modo convincente como su concepción del mundo se formó bajo la influencia de la ideología tradicional feudal, y que el sistema de ideas que Mao Tse-tung denomina su concepción marxista-leninista, nada tiene de común con el marxismo-leninismo y que es totalmente su antípoda.